Tome dixième N° 3 1938

REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE

Cette revue est publiée sous le haut patronage de M. le Professeur S. Freud.

MEMOIRES ORIGINAUX

COMPTES RENDUS

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque Sigmund Freud

ESSAI DE PSYCHANALYSE D'ARTHUR RIMBAUD

par GARMA

Quelquefois il demande aux médecins, si eux voient les choses extraordinaires qu'il aperçoit et il leur parle et leur raconte avec douceur, en termes que je ne saurais rendre, ses impressions. Les médecins le regardent dans les yeux, ces beaux yeux qui n'ont jamais été si beaux et plus intelligents, et se disent entre eux : c'est singulier. Il y a dans le cas d'Arthur quelque chose qu'ils ne comprennent pas. Les médecins, d'ailleurs, ne viennent presque plus, parce qu'il pleure souvent en leur parlant et cela les bouleverse.

Isabelle RIMBAUD.

Arthur Rimbaud, ce poète « à la destinée vertigineuse » qui, à dix-huit ans, avait mis un point final à son œuvre littéraire, a eu, comme tous les poètes, sa légende et son mystère.

Attiré par cette personnalité déconcertante et trop souvent déformée par la critique, nous avons abordé son étude ; et, en le suivant pas à pas à travers sa vie mouvementée, en étudiant page par page son œuvre littéraire, nous avons trouvé un Rimbaud que nous avons essayé de comprendre (1).

(1) Parmi les biographies de Rimbaud les plus intéressantes sont :
Marcel COULON : *Le problème de Rimbaud* (Nîmes, 1923, A. Gomès).
id. : *La vie de Rimbaud et son œuvre* (Paris, 1920, *Mercure de France*).
François RUCHON : *Jean-Arthur Rimbaud. Sa vie, son œuvre, son influence* (Paris, 1929, Champion).
Sont aussi intéressantes : BERRICHON, *Rimbaud* ; DELAHAYE, *Rimbaud* ;

Pour mener à bien cette étude, nous avons cru utile d'étudier d'abord les antécédents de Rimbaud, puis sa vie et en même temps son œuvre, car l'une et l'autre ne font qu'un pendant la première partie de son existence.

Sur cette base, sur ces points de départ précis, nous avons essayé de reconstruire la personnalité complexe d'Arthur Rimbaud.

Que nous y soyons parvenu ou non, nous nous sommes toujours laissé guider par la recherche de la vérité. Que ce soit là notre mérite.

Dans notre travail nous nous sommes limité à un exposé des conclusions psychanalytiques que l'on peut tirer *directement* de la vie et de l'œuvre de Rimbaud, et nous avons volontairement omis les conclusions tirées d'analogies avec d'autres études biographiques, ou avec des cas cliniques.

Nous insistons surtout sur la première partie de la vie de Rimbaud et nous passons rapidement sur la deuxième partie, parce qu'on possède trop peu de renseignements sur son séjour en Afrique pour pouvoir en tirer une interprétation psychologique.

Nous nous sommes limité aussi à faire une étude de la névrose (perversion) de Rimbaud, laissant de côté le problème psychologique du génie, car comme le dit Freud : « De telles recherches ne prétendent pas expliquer le génie des créateurs, mais elles montrent quels facteurs lui ont donné l'éveil et quelle sorte de matière lui a été imposée par le destin » (2).

FONTAINAS, *Verlaine-Rimbaud* ; GOFFIN, *Rimbaud vivant* ; IZAMBARD, *Mercure de France* ; MOUQUET, *Rimbaud présenté par Verlaine* ; PHOTEL, *L'œuvre logique de Rimbaud* ; Isabelle RIMBAUD, *Reliques*.

Du point de vue psychanalytique nous signalons l'ouvrage de G. E. PARTRIDGE : *Psychopathological Study of Jean-Nicolas-Arthur Rimbaud* (The psychoanalytic Review, Vol XVII, Oct. 1930, Number 4). Nous n'avons pu le consulter qu'après avoir rédigé notre travail. Il n'aurait d'ailleurs en rien modifié nos conclusions.

(2) Sur ce même sujet FREUD écrit encore : « Il serait vain de nous illusionner : les lecteurs d'aujourd'hui ne goûtent pas la pathographie. Cette répulsion se dissimule sous le reproche suivant : les recherches pathographiques au sujet d'un grand homme ne nous apprennent rien, ni sur sa valeur, ni sur son œuvre, et il y a vaine malice à étudier chez lui des choses qu'on trouverait aussi bien chez le premier venu. Mais cette critique est si évidemment injuste, qu'on ne le peut comprendre qu'en la jugeant pour ce qu'elle est : un prétexte et un voile. La pathographie ne se propose pas en effet d'expliquer l'œuvre du grand homme, et l'on ne peut reprocher à personne de ne pas tenir ce qu'il n'a jamais promis... » (Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci).

I. — LA FAMILLE D'ARTHUR RIMBAUD

Son père, né le 27 octobre 1814, à Dôle (Jura), était un homme de taille moyenne, blond, le front large, le nez petit et légèrement retroussé, la bouche charnue, à la fois indolent et brutal.

Il ne voulut pas être tailleur comme son père et il entra, à 18 ans, dans un régiment d'infanterie où, au bout de deux ans, il fut nommé sergent. En 1842, il partit pour l'Algérie comme sous-officier. En 1852, il était capitaine. Envoyé à Mézières (Ardennes), il fit la connaissance de sa future femme. Le mariage eut lieu en 1853. Il avait alors 39 ans.

Peu après son mariage, il abandonne sa famille et mène jusqu'à cinquante ans une vie errante. Selon Coulon, le capitaine n'oubliait pas de faire un enfant à sa femme toutes les fois qu'il allait la voir. Mais il l'envoyait faire ses couches chez son beau-père. Pendant les vingt dernières années de sa vie, il ne se préoccupe nullement ni de sa femme ni de ses enfants. A cinquante ans, il est mis à la retraite et se retire à Dijon, où il meurt âgé de 64 ans. Pendant la guerre de 70, le capitaine Rimbaud voulut, malgré son âge, s'engager comme volontaire, même comme simple soldat, et on eut bien des difficultés à lui faire comprendre qu'à 56 ans il n'était plus en âge de prendre une part active à la guerre.

Ce voyageur était en même temps un poète. Après sa mort, on trouva dans sa chambre plusieurs manuscrits :

Correspondance militaire ; l'éloquence militaire ; livre de guerre. — Ce sont tous de longs travaux qui abondent en commentaires divers. C'était en même temps un érudit. Il connaissait fort bien l'arabe. Il corrigea une grammaire de cette langue et traduisit le coran.

On peut admettre que son fils Arthur a hérité de lui son goût pour les lettres, sa facilité pour l'étude des langues étrangères et même sa tendance au vagabondage.

Sa mère, physiquement, était plutôt grande que petite. Les cheveux bruns, le teint légèrement foncé, le front large, les yeux bleu clair, le nez droit, les lèvres minces. Elle était maigre, avait les mains larges et noueuses, une allure revêche et un aspect énergique.

Elle descendait d'une famille de paysans qui vivaient depuis de

nombreuses générations à Vouziers. — Son grand-père avait été fermier des seigneurs de Roche et la révolution de 1789 le fit propriétaire de la terre qu'il cultivait.

La mère de Rimbaud avait un caractère extrêmement autoritaire. Elle imposait à ses enfants, sans jamais se laisser attendrir, ce qu'elle considérait comme l'accomplissement du devoir — et elle n'hésitait pas, pour les y contraindre, à leur infliger des châtiments corporels. Un ami d'Arthur, Louis Pierquin, décrit ainsi Mme Rimbaud : « *C'était une femme d'un orgueil démesuré. Autoritaire, elle n'admettait aucun conseil. Catholique intransigeante, elle était d'un rigorisme farouche ; Paterne Berrichon a dit d'elle : « c'était une femme de fer ». Il aurait pu ajouter : « de glace ». Rien de sentimental en elle.*

Sans être dévote, elle était croyante et se préoccupait beaucoup de l'éducation religieuse de ses enfants. Elle était peu sociable et aimait l'argent jusqu'à l'avarice. Peu affectueuse, elle ne fit jamais preuve de la moindre compréhension envers son fils Arthur.

Elle possédait pourtant un sens très vif de la réalité et une énergie intense. Cela lui permit de vaincre les difficultés que suscita l'abandon de son mari, abandon qu'elle avait sans doute provoqué par son mauvais caractère.

Arthur Rimbaud tient probablement de sa mère le sens de la réalité, qui ne l'abandonnera jamais, même dans les moments les plus difficiles de sa vie, la froideur et l'amour de l'argent. D'elle encore lui vient sa religiosité intense, bien que chez lui cette religiosité s'exprime d'une façon ambivalente et plutôt négative.

Arthur était le deuxième de cinq enfants. Sur ces cinq enfants, deux moururent jeunes — l'un en bas âge, l'autre âgé de dix-sept ans. Le frère aîné donne l'impression d'avoir été un faible d'esprit. Il ne fait aucun progrès au collège et descend peu à peu, socialement, jusqu'à devenir vendeur de journaux.

Sa sœur Isabelle est, comme sa mère, d'un caractère difficile. Elle demeura pourtant auprès de son frère pendant les derniers mois de sa vie et contribua à le ramener au catholicisme. Elle écrivit deux livres. Dans le premier, *Reliques*, elle décrit son frère et l'idéalise. Dans le second, *Dans le remous de la bataille*, elle conte sa fuite de Roche devant l'envahisseur allemand, au début de la grande guerre. L'un et l'autre de ces ouvrages présentent un véritable intérêt littéraire. Le sentiment de charité d'Arthur Rimbaud se trouve aussi chez sa sœur Isabelle, qui soigna

son mari et son frère d'une façon parfaite. Isabelle Rimbaud écrit : « Je connais ce délice qu'on nomme dévouement et, par dessus tout, j'ai senti l'ineffable allégresse... de l'aimer dans la souffrance et la maladie en ne le quittant plus ; de l'aimer dans l'agonie et dans la mort en l'assistant sans faiblir ».

Là se bornent à peu près tous les renseignements que nous possédions sur les ascendants de Rimbaud.

II. — LA VIE DE RIMBAUD

L'ENFANCE.

Rimbaud naquit à Charleville, le 20 octobre 1854. Ses premières années s'écoulent dans la demeure de son grand-père maternel ; puis, à la mort de celui-ci, toute la famille Rimbaud va vivre à Charleville dans un quartier populeux.

Mme Rimbaud, d'un caractère naturellement peu sociable, ne se lie avec personne et interdit à ses enfants de jouer avec des camarades de leur âge. Arthur a raconté plus tard combien il souffrait d'être ainsi enfermé... du haut de son quatrième étage, il se penchait sur la cage d'escalier et contemplait avec un immense désir de liberté la lumière qui entrait par la porte de la rue... Ou bien, pendant les chaudes journées d'été, il « *était entêté à se renfermer dans la fraîcheur des latrines : il pensait là, tranquille et livrant ses narines* ».

« *Suant d'obéissance* » sous la férule de sa mère, sa vie s'écoulait, monotone : c'était tous les jours l'ennui dans la maison silencieuse, ou bien, le dimanche, la promenade à travers les rues, vers l'église ou la grande place, les uns derrière les autres... à la grande joie des passants. Car tout était réglé, ordonné, dans la famille Rimbaud.

Les deux sœurs allaient devant, se tenant par la main ; puis venaient Arthur et son frère Frédéric, tous deux vêtus de vêtements trop grands, passés de mode, et munis chacun d'un parapluie couleur d'azur ; Mme Rimbaud terminait cet aimable cortège, droite et impassible.

Rares étaient les moments où Rimbaud pouvait se libérer de la surveillance maternelle. Et même pendant ses moments de liberté, son caractère timide l'empêchait de jouer avec des enfants

de son niveau social. Par contre les enfants pauvres, mal habillés et sales l'attiraient et éveillaient en lui une profonde compassion.

Rimbaud, dans ses poésies, nous raconte comment, âgé de huit ans, il profitait de l'absence de sa mère pour aller jouer avec la fille d'ouvriers voisins. La petite fille le battait, et lui, tout en essayant de parer les coups, « *il lui mordait les fesses* », « *car elle ne portait jamais de pantalons* ». Quand la présence de sa mère ne lui permettait pas de voir sa petite amie, il « *emportait la saveur de sa peau dans sa chambre* ».

A huit ans, il commence ses études qu'il poursuivra jusqu'au baccalauréat (1870). En général, il est un brillant élève. Il préfère les lettres aux sciences et fait preuve d'une grande facilité pour écrire. Il dépasse de beaucoup ses camarades, les aide, fait pour eux, en quelques moments, des compositions en vers latins sur le thème imposé par le professeur. Et il sait si bien varier son style pour chaque copie que le professeur ne soupçonne même pas que toutes les compositions sont du même auteur. Malgré ces petits services, Rimbaud est peu aimé de ses camarades. On lui reproche d'être cruel, de ne pas partager les jeux de tout le monde, de rester isolé (3).

La religion occupe une place importante dans son éducation.

Sa mère, depuis qu'il est en âge de comprendre, l'envoie à l'église suivre le cours d'instruction religieuse. Là, le caractère peu tolérant d'Arthur provoque quelques incidents. Un jour, à la sortie d'un cours, il se bat avec ses camarades, parce que ces derniers jouaient avec l'eau du bénitier. La bataille ne s'acheva que lorsque l'aumônier fut venu séparer les combattants.

La puberté.

La puberté provoqua chez Arthur les modifications physiques et psychiques qui la caractérisent. Ainsi à 15 ans 1/2, Arthur mesure 1 m. 61, à 16 ans il mesure 1 m. 79.

(3) Les compositions littéraires durent être très précoces. Dans un de ses cahiers de composition latine on a trouvé le passage suivant, composé à huit ans : « ...Le soleil, flambeau terrestre, s'éteignait en laissant échapper de son corps de feu une dernière et faible lueur qui cependant laissait encore voir les feuilles vertes des arbres, les petites fleurs qui se flétrissaient, et le sommet des pins, des peupliers et des chênes séculaires... ». Ce passage se termine par ce jeu de mots : « saperlipote de saperlipopette, saperlipopetouille, saperlipouille et saperpouillote ».

En outre, un événement extérieur contribua grandement à sa formation spirituelle : ce fut l'arrivée, au collège, d'un jeune professeur, Georges Izambard, de six ans seulement plus âgé que Rimbaud.

Jusqu'à 15 ans, Arthur avait peu lu. A peine avait-il parcouru quelques journaux illustrés que sa mère recevait, ou bien encore la bible familiale, « *à la tranche vert choux* ». Avec l'arrivée d'Izambard, la vie d'Arthur change. Le jeune professeur traite avec sympathie son élève précoce, lui donne des conseils, lui corrige quelques poésies et, surtout, lui ouvre les portes de la bibliothèque.

Le bonheur de Rimbaud est complet quand, pendant les grandes vacances, le jeune professeur, en s'en allant, donne à Arthur les clés de la bibliothèque. Rimbaud avait enfin des livres en abondance et un endroit tranquille pour les lire, loin de la vigilance maternelle. Il ne perd pas cette magnifique occasion et, au bout de quelque temps, il écrit à son professeur pour l'informer qu'il a déjà lu tous ses livres et même relu quelques-uns d'entre eux.

Le manque de tendresse au foyer, le désir de liberté, la puberté, les lectures et les événements récents — guerre franco-prussienne — ébranlent fortement l'âme de Rimbaud. Tout cela provoque, le 29 août 1870, la première fugue de Rimbaud, qui abandonne le domicile maternel. Il a alors 15 ans 1/2.

Cette première équipée n'a pas un heureux résultat. Il prend le train pour Paris, mais, sitôt arrivé, la police l'arrête. Il a voyagé sans billet et, en outre, sa conduite dans le train n'a pas été exemplaire. Après quelques jours d'emprisonnement au commissariat, Rimbaud demande aide et protection à son professeur — pas à sa mère — et on le remet en liberté.

Le retour de l'enfant prodigue ne dut pas manquer d'être bruyant. Dès qu'il entra chez lui, Rimbaud reçut de sa mère une formidable gifle, suivie d'une discussion si vive qu'Izambard en fut stupéfait. Une telle attitude de la mère devait porter ses fruits. Quinze jours après, Rimbaud s'échappe de nouveau ; vingt jours après s'être enfui, il se réfugie chez son professeur. Dès que sa mère l'apprend, elle appelle la police pour qu'on ramène Rimbaud dans la demeure familiale. Nouvelles gifles, nouvelles disputes... nouvelle fugue en 1871. Cette fois il revient de lui-même au bout de quinze jours d'absence. Lors de sa deuxième

fugue, Rimbaud part pour la Belgique ; là il va voir ses amis et parfois même s'invite à dîner sans qu'on l'y convie.

La troisième fois, c'est Paris qui l'attire et la littérature n'est pas étrangère à ce choix. Mais cette fois il est discret et ne se fait pas remarquer par la police.

Après cette troisième fugue, Rimbaud demeure pendant huit mois chez sa mère. Il ne la quitte qu'appelé par Verlaine — et son départ n'a plus alors le même caractère. Mais sa vie sédentaire, pendant ces huit mois, n'indique pas que sa conduite se soit améliorée, c'est plutôt le contraire. Non content de désobéir à sa mère, il montre avec ostentation le mépris dans lequel il tient la petite ville où il vit et tous ses habitants. Il se promène dans les rues mal habillé, sans chapeau, les cheveux longs tombant sur ses épaules, fumant toujours une pipe la cheminée tournée vers en bas, « *comme suprême raffinement de mauvais goût* ». Il insulte les prêtres, écrit des blasphèmes sur les bancs de la ville et s'enivre fréquemment. Chez lui, Rimbaud est irascible et sombre, ses gestes sont brusques et ses manières grossières. Il méprise ses sœurs et désespère sa mère qui en arrive à le croire fou.

RIMBAUD-VERLAINE.

Sa conduite anormale ne l'empêche pas d'écrire, bien au contraire. Charleville et tous ses habitants, sa mère comprise, continuent à le dégoûter profondément, et de plus en plus il se sent attiré par Paris... Paris et ses cercles littéraires ! Il écrit donc à Théodore de Banville deux lettres qui demeurent sans réponse. Il s'adresse alors à Verlaine, lui expose son désir d'aller à Paris, il se qualifie lui-même de « *petite crasse, moins gênant qu'un Zanetto* », et lui envoie des vers. Il y a alors un échange de lettres entre Rimbaud et Verlaine, et enfin ce dernier appelle Rimbaud à Paris, lui disant : « *Venez, chère grande âme, on vous appelle, on vous attend* ». Ainsi commence la tragédie Rimbaud-Verlaine.

Verlaine a promis de le loger chez les parents de sa femme, où il habite lui-même, et Rimbaud arrive à Paris en octobre 1871. Dès lors, sa présence et sa conduite ne cesseront de scandaliser et d'indigner tous ceux qui vivent avec lui.

D'abord, la jeunesse de Rimbaud — il a à peine 17 ans —

déçoit tout le monde. Mais plus encore que son aspect physique, c'est son caractère qui provoque à chaque instant des conflits. Très timide, et en même temps orgueilleux, Rimbaud parle à peine aux gens chez qui il demeure. Quelques rares phrases, parfois incompréhensibles, sortent de ses lèvres. « *Les chiens sont tous libéraux* », s'écrie-t-il le premier jour de son arrivée à Paris, en voyant le chien de la maison — et sans que Verlaine ni personne de la maison sache ce qu'il a voulu dire. Mais le soir même, il exige que l'on sorte de la bibliothèque où il va dormir le portrait d'un ancêtre de la famille, parce qu'il porte un habit de marquis et que cela contrarie ses idées démocratiques.

En fait, Rimbaud est si insupportable qu'au bout de trois semaines Verlaine doit lui chercher un domicile ailleurs. Plusieurs amis de Verlaine s'offrent alors à le loger, mais la conduite de Rimbaud ne change pas. Il s'exhibe tout nu à la fenêtre, souille à dessein sa chambre avec ses excréments, boit, fume du haschisch. Il manifeste bruyamment dans les cercles littéraires quand une poésie qu'on lit ne lui plaît pas. Il se bat avec ceux qui le contredisent, et en arrive même à vouloir tuer l'un d'eux. Le résultat ne se fait pas attendre : les amis de Verlaine doivent, eux aussi, renoncer à le loger.

En 1872, Rimbaud loue une chambre que paient Verlaine et ses amis. Verlaine lui rend très souvent visite et, parfois même, demeure toute la nuit. Le scandale que produit sa conduite, et surtout ses relations homosexuelles avec Verlaine, obligent bientôt Rimbaud à quitter Paris et à retourner à Charleville, mais, peu de jours après, il repart pour Bruxelles avec Verlaine.

La femme de Verlaine, qui jusqu'alors ne soupçonnait pas le caractère homosexuel de ces relations, part à la recherche de son mari. Accompagnée de sa mère, elle parvient à convaincre Verlaine de revenir avec elles à Paris. Verlaine y consent et les accompagne, mais, arrivé à la frontière française, il disparaît, et les voyageuses l'aperçoivent seulement sur le quai, au moment où le train se remet en marche. Aux cris de sa femme Verlaine répond, en enfonçant son chapeau sur la tête, qu'il ne part plus. Peu après, Verlaine écrit à sa femme une lettre d'insulte pour s'être permis de venir le chercher et pour avoir tenté de détruire son amitié avec Rimbaud.

Verlaine, accompagné de Rimbaud, prend le train pour Arras. Ils y arrivent de grand matin, vont au buffet et boivent pour fêter

leur heureux départ. Là, un homme les observe. Verlaine et Rimbaud, pour se moquer de lui, se mettent à parler à voix basse, assez haut pourtant pour être entendus, d'un crime qu'ils disent avoir commis. L'homme, effrayé, s'en va, mais revient quelques minutes après accompagné d'un policier qui arrête les deux amis. On les amène au poste et après leurs explications Rimbaud et Verlaine sont ramenés à la gare où on les oblige à prendre le train qui repart pour Paris. De nouveau à Paris, ils changent de gare et partent pour Charleville. Ils passent là une journée en compagnie de leur ami Bretagne et profitent de la nuit pour passer la frontière, car ils n'avaient pas de passe-port. Malgré toutes ces difficultés, les deux « pitoyables frères » gagnent Bruxelles et, ce qui était plus difficile, Londres. Verlaine y travaille comme journaliste ; Rimbaud ne fait rien. Il se laisse nourrir et compose ses *Illuminations*.

Les amours homosexuelles (4) continuent et s'accompagnent de scènes d'ivresse, de querelles, de jalousies et de menaces d'abandon. A la mi-novembre, Rimbaud part pour la France, laissant son ami à Londres. Au début de l'année 1873, Verlaine tombe malade et implore le secours de sa mère, de sa femme et de tous ses amis, Rimbaud compris. La maladie ne devait pas être bien grave, car, huit jours plus tard, il est tout à fait rétabli. Ce n'est pas la première fois que Verlaine a recours à la maladie pour résoudre d'une façon anormale les conflits qu'il ne peut résoudre d'une autre façon. Dans le cas présent, ces conflits sont le départ de Rimbaud et le divorce qu'a demandé sa femme. Rimbaud accourt à l'appel de son ami et, après quelques jours à Londres, revient en France.

Rimbaud est las de Verlaine et la séparation définitive se prépare. Pourtant ils font encore tous les deux un voyage en Angleterre et c'est là « le commencement de la fin » de cet amour. Rimbaud a alors dix-huit ans.

A Londres, Verlaine s'enivre presque journellement. Les querelles entre les deux amis sont chaque jour plus violentes. Tout cela provoque le départ de Verlaine qui laisse Rimbaud sans argent à Londres et part pour Anvers. Mais la séparation dure

(4) Verlaine, dans plusieurs lettres à ses amis, se défend de l'accusation d'homosexualité et ajoute que : « ...nous sommes prêts, Rimbaud et moi, à montrer, s'il le faut, nos culs (vierges) à toute la clique. » (Londres, 22 nov. 72).

peu de temps. Quelques jours plus tard, ils se réunissent de nouveau à Bruxelles. Là, Rimbaud exprime son désir d'abandonner la vie en commun. Verlaine, échauffé par l'alcool et affolé à l'idée de cette séparation, ferme à clé la porte de la chambre où ils se trouvent, sort un révolver de sa poche et tire deux coups de feu sur Rimbaud, le blessant légèrement au poignet. Après avoir tiré, Verlaine se désespère et, en proie à des remords violents, accompagne son ami à l'hôpital, lui demandant pardon tout le long du trajet. Mais une fois la blessure guérie, les remords et le désespoir cessent. Verlaine recommence à menacer Rimbaud, la police intervient et Verlaine est emprisonné. Peu après, Verlaine est condamné à deux ans de prison sans sursis (5).

A sa sortie de prison, Verlaine rend visite à Rimbaud qui, alors, vivait à Stuttgart, et il prétend recommencer à vivre comme auparavant. Rimbaud s'y oppose et force son ami à repartir pour Paris.

La maturité.

A 18 ans, Rimbaud brûle tous les exemplaires qu'il possède de son livre, *Une saison en enfer*, et renonce entièrement à la littérature. Il n'écrira plus, en effet, pendant les dix-neuf ans qui lui restent à vivre. Sa conduite alors devient un peu plus normale, mais elle ne perd jamais son caractère pathologique.

Il commence une nouvelle liaison homosexuelle qui dura moins de temps que sa liaison avec Verlaine. Il s'agit, cette fois

(5) Communication de la Préfecture de Police de Paris en date du 21 Août 1873 au sujet du nommé Verlaine :

« ...Le nommé Verlaine demeurait à cette époque, rue de l'Ecluse, n° 26. Il venait de contracter mariage avec une demoiselle Molé de Feiville lorsqu'il prit sous son patronage un jeune poète, le nommé Rimbaud Arthur, âgé de 16 ans, né à Charleville. Celui-ci lui était recommandé par un sieur Corrège, rentier, domicilié dans cette localité, qui faisait du reste l'éloge le plus flatteur de l'intelligence et du talent de son jeune compatriote.

Ce dernier ne tarda pas, toutefois, à s'attirer par ses goûts dépravés le mépris des personnes qui, tout d'abord, s'étaient intéressées à lui.

Quant à l'inculpé, épris d'une passion honteuse pour le nommé Rimbaud, il quitta Paris avec lui au mois de Juillet dernier en abandonnant sa jeune femme et un enfant en bas âge. Il est d'ailleurs représenté sous de mauvais rapports. Il aurait des habitudes d'intempérance, et l'abus des boissons alcooliques aurait, dit-on, affaibli ses facultés intellectuelles ».

encore, d'un écrivain : Germain Nouveau. Il est probable d'ailleurs que, pendant toute sa vie, Rimbaud eut des relations homosexuelles. Pendant les dernières années de sa vie, passées en Afrique, il vivait avec une Abyssine, mais il semble que cette femme ait servi seulement d'écran à ses relations avec des jeunes gens.

De 1874 à 1880 — de 20 à 26 ans — Rimbaud devient un voyageur infatigable « *l'homme aux semelles de vent* ». On le trouve successivement à Londres, à Stuttgart, en Allemagne, à Milan, à Tunis, à Sienne, à Marseille, en Espagne. Il s'engage ensuite dans l'armée hollandaise et est envoyé à Sumatra où il déserte et retourne en Europe. Il part pour Liverpool, longe en bateau les côtes anglaises, norvégiennes, danoises, hollandaises et françaises ; puis on le trouve à Bordeaux, Vienne, Charleville, en Hollande, à Hambourg, Copenhague, Stockholm, Marseille, Alexandrie, Rome, Charleville, Hambourg, en Suisse, à Roche (Ardennes), à Gênes, Alexandrie, Chypres, à Roche, en Egypte, à Chypres. Pendant ses voyages, il apprend l'anglais, l'allemand, l'italien, le russe, le grec et l'arabe, il s'intéresse aux sciences physiques et géographiques.

En 1880, il parcourt plusieurs ports de la Mer Rouge et va en Abyssinie chercher du travail. Il travaille pendant plusieurs années pour le compte d'une maison de café, ivoire, étoffes...

Pendant la dernière période de sa vie, Rimbaud, poussé par son désir de s'enrichir, vit à Aden, ville peu accueillante et au climat très chaud. Il souffre de la chaleur, s'ennuie. Il porte l'argent qu'il a gagné, changé en pièces d'or, roulé dans sa ceinture et il se plaint dans ses lettres que cette ceinture, qui pèse plus de 20 kg., lui cause des douleurs intestinales.

En février 1891, après une longue marche, il sent une douleur au genou, il prétend s'en guérir en faisant beaucoup d'exercice. Il parvient seulement à empirer son état. Une inflammation de l'articulation se produit. Il ne peut se déplacer seul et il est transporté, sur une civière, à 300 kilomètres, à Aden. Là, on diagnostique un épanchement de synovie devenu dangereux à cause du manque de soins. On préconise l'amputation, Rimbaud s'y refuse. Il se voit obligé de retourner en Europe. Il a maigri, il semble un squelette et son genou « a la dimension d'une citrouille ». A Marseille, il est amputé de la jambe droite.

Trois mois plus tard, à Marseille, les médecins diagnostiquent un cancer dans la jambe amputée.

Enfin, après plusieurs mois d'atroces souffrances, Rimbaud, qui est revenu à la religion catholique, meurt le 10 novembre 1891. Il avait 37 ans.

III. — PSYCHOLOGIE DE RIMBAUD

1. Psychologie des fugues.

L'enfance de Rimbaud s'écoula dans un foyer incomplet. Le père, presque continuellement absent, ne dut pas influer beaucoup sur l'éducation de son fils. La seule fois que Rimbaud nous parle de son père, c'est pour nous dire que ce dernier ne lui donnait jamais l'argent qu'il lui promettait. Indirectement pourtant, le père a eu une influence sur Rimbaud. Arthur n'avait pour sa mère aucune tendresse et son père était absent. Il a idéalisé cet absent, et sa tendance au vagabondage, son désir réalisé une fois de s'engager dans l'armée, sa facilité pour les langues étrangères ne sont peut-être qu'un effort pour ressembler à l'image psychique qu'il se faisait de son père.

L'influence de la mère dans la formation du caractère de Rimbaud fut, sans aucun doute, intense. La mère était, nous l'avons vu, une femme revêche et autoritaire : « c'était une femme de fer, et aussi de glace ». Cette mère « glaciale » et le manque absolu de liberté auquel elle condamnait ses enfants dut très vite étouffer leurs expansions et accentuer leurs désirs agressifs.

Rimbaud parle très souvent de sa mère, sans qu'on sente jamais son affection pour elle. Il insiste au contraire sur la vie dure qu'elle leur faisait mener. Il dit aussi que, pendant son enfance, il se sentit malheureux et abandonné par sa mère... On trouve dans une de ses premières poésies ce même sentiment exprimé quand il décrit la désillusion de ces deux orphelins qui, pendant la nuit du nouvel-an, rêvent de l'amour d'une mère qui les réchauffe et les comble de cadeaux... puis se réveillent seuls... dans une pièce misérable, ces vers :

Plus de mère au logis : et le père est au loin !
Où les petits ont froid, ne dorment pas, ont peur.

peuvent très bien être appliqués à l'enfance de Rimbaud, pendant laquelle le père était loin et l'amour de la mère absent.

Rimbaud nous raconte, en outre, que pendant son enfance « *il suait tout le jour d'obéissance* », mais que, dès que sa mère ne le voyait pas, il tirait la langue et serrait les poings.

L'éducation maternelle était très sévère et, jusqu'à 13 ou 14 ans, les désirs de révolte et d'agression durent demeurer latents, sans pouvoir se manifester. Extérieurement Rimbaud devait produire l'impression, non pas d'un enfant difficile, mais plutôt timide, obéissant et soumis. Deux lettres de cette époque, l'une du professeur Izambard, l'autre de la propre mère du poète, confirment ce fait. Izambard décrit ainsi la première impression qu'il eut de son élève :

« *timide, un peu guindé, sage et douceâtre, aux ongles propres, aux cahiers sans tache, aux devoirs étonnamment corrects, aux notes de classe idéalement scolaires, bref, un de ces petits monstres exemplaires et impeccables, incarnant au superlatif la bête à concours* »...

Et la mère de Rimbaud, après la première fugue de son fils, écrit dans une lettre à Izambard :

« *Est-il possible de comprendre la sottise de cet enfant, lui si sage et si tranquille ordinairement ?* »

La révolte et l'agression sont latentes ou se manifestent uniquement pendant l'absence de la mère... mais elles se réduisent à serrer les poings ou à « s'enfermer dans les latrines ». La lutte qu'il soutint un jour contre ses camarades, à la sortie d'un cours d'instruction religieuse, ou bien encore le reproche de cruauté que les compagnons de classe faisaient à Arthur, prouvent bien qu'il y avait en lui d'intenses désirs d'agression.

La réalité dans laquelle Rimbaud était contraint de vivre était bien peu satisfaisante. Ses désirs, qu'il ne pouvait satisfaire directement, il essayait de les réaliser en imagination. Rimbaud rêvait par exemple pendant son enfance d'une vie libre au milieu de la nature. Les poésies antérieures à sa première fugue sont à cet égard très significatives. Elles nous montrent bien que son imagination tournait autour de l'agression et de la révolte. A quatorze ans, il décrit par exemple le peuple de Paris envahissant Versailles pendant la Révolution et, dans la foule, un forgeron terrible qui, « *de sa main large et superbe de crasse* », lance

son bonnet rouge à la tête du roi. Dans d'autres poésies de la même époque, il insulte le christianisme et les habitants de sa ville natale. Et c'est peut-être un sentiment de culpabilité causé par ces désirs d'agression qui provoquait les cauchemars qui le tourmentaient si souvent pendant son sommeil.

Pendant son enfance, sa sexualité a un caractère marqué sadomasochique. Rimbaud nous raconte comment, à huit ans, il se battait avec une petite voisine et comme elle le battait ; lui la mordait « *aux fesses* », « *car elle ne portait jamais de pantalons* ». Rimbaud ajoute que, enfermé dans sa chambre, il gardait pendant longtemps « *les saveurs de sa peau* ».

Dans sa sexualité infantile, en même temps que les éléments sadomasochiques, on trouve encore les composantes anales ; « il était entêté à se renfermer dans les fraîcheurs des latrines ».

Pendant la période de la puberté, sa sexualité suit encore un cours anormal. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire sa poésie : *Vénus Anadyomena,* écrite à quatorze ans et demi, et où il décrit une femme qui sort toute nue de son bain et porte ces mots écrits sur la région lombaire : « *Clara Vénus* », qui exhibe « *sa large croupe belle, hideusement, d'un ulcère à l'anus* ».

D'autres poésies de la même époque montrent une inhibition dans ses relations affectives avec la femme. Dans *A la musique,* Rimbaud se décrit lui-même, en train de contempler de loin les jeunes filles et parcourant avidement des yeux les formes de leur corps, « *et sentant des baisers qui lui montaient aux lèvres* », mais sans oser s'approcher d'elles.

Dans *Ce qui retient Nina, lui* veut *la* convaincre d'aller vivre tous deux en pleine nature, mais elle refuse en pensant à ses obligations. Dans *Ophélie* Rimbaud décrit une femme qui meurt pour avoir désiré la liberté et l'amour.

Soleil et chair, écrit aussi à 14 ans 1/2, offre pour la première fois un thème que Rimbaud reprendra plusieurs fois pendant sa vie. C'est celui de la mort de l'amour et, particulièrement, de l'amour pour la femme. L'amour, selon Rimbaud, n'existe plus sur la terre, parce que l'éducation et la religion l'ont détruit. Rimbaud, pour ressusciter l'amour défunt, rêve d'un retour au paganisme et imagine Vénus dirigeant la destinée du monde et provoquant chez les hommes, les animaux et les plantes *l'amour infini.*

Dans la psychologie de Rimbaud, que signifie cette inhibition

en face de la femme ? et ces idées sur la mort de l'amour ? Nous essayerons de répondre à cette question quand nous étudierons la question de l'homosexualité.

Les années s'écoulent. Rimbaud cesse d'être un enfant, sa personnalité s'affermit et lui permet de réaliser mieux ses désirs instinctifs et ces désirs sont eux aussi intensifiés par la puberté. « *L'enfant si sage et si tranquille ordinairement* » commence à extérioriser tout ce qu'il sent en lui. La soif de la liberté, son désir de se révolter contre la trop sévère éducation de sa mère et tous ses conflits en face de la femme provoquent la première fugue de Rimbaud.

Pendant la guerre de 70, Frédéric, frère aîné de Rimbaud, s'enfuit du domicile paternel pour suivre un régiment qui passait par Charleville. Rimbaud, quand il apprend la fugue de son frère, ressent une violente émotion et manifeste le désir de faire comme lui. Quelques jours plus tard, Rimbaud quitte à son tour la maison familiale.

Nous avons déjà vu que, lors de sa première escapade, Rimbaud s'enfuit à Paris, la deuxième fois en Belgique, et la troisième encore à Paris. La police intervient dans les deux premières fugues et toutes les trois sont suivies de formidables gifles de sa mère. Essayons d'étudier maintenant la psychologie de ces fugues.

Si nous groupons l'œuvre littéraire de Rimbaud en suivant un ordre chronologique, nous trouvons une époque où les poésies sont plus normales ou, mieux, moins anormales. Cette époque correspond à la seconde fugue. Les poésies qu'écrit Rimbaud lors de sa seconde fugue sont celles d'un individu qui, malgré les privations, se sent heureux. Jamais plus, pendant toute sa vie, Rimbaud ne sera aussi souriant que pendant son séjour à Bruxelles. Les éléments de révolte et d'agression ne sont naturellement pas absents, mais ils sont beaucoup moins fréquents et beaucoup moins intenses que dans les poésies d'une autre époque. Le changement est grand. Peu de temps avant sa fugue, Rimbaud insultait la femme et affirmait la mort de l'amour. Dans les poésies écrites pendant sa fugue en Belgique, il décrit au contraire des femmes attirantes qui recherchent son amour. Jamais plus, dans toute sa vie, nous ne retrouverons quelque chose d'analogue dans l'œuvre de Rimbaud.

Que signifient donc, psychologiquement, les fugues de Rimbaud ?

Comme n'importe quel acte de tout individu, elles sont déterminées par plusieurs facteurs. Mais parmi tous ces facteurs un surtout est important. C'est le désir de trouver une solution aux conflits psychiques qui existent entre ses instincts d'une part et l'ambiance familiale d'autre part. Nous n'hésitons pas à affirmer que les fugues de Rimbaud sont une tentative inconsciente pour trouver une ambiance où ses instincts puissent se manifester plus librement, plus normalement et avec moins d'inhibition que jusque là chez sa mère. Si, du point de vue de la famille et de la société, les fugues de Rimbaud sont un acte de rébellion, du point de vue psychologique, elles représentent une tentative pour trouver l'équilibre psychique. Rimbaud s'échappe d'un milieu qui lui est nuisible et qui l'empêche d'évoluer vers un milieu qu'il croit plus favorable au développement normal de ses instincts.

Mais, dira-t-on, les fugues sont-elles un moyen indiqué pour retrouver un équilibre psychique ? Certainement non. Les fugues n'auraient jamais résolu les conflits de Rimbaud. Mais que le moyen soit mauvais et le résultat douteux, cela ne veut pas dire que là n'était pas le but poursuivi par Rimbaud et la raison de son acte.

Il y a d'autres facteurs encore. L'un d'eux est la sexualisation de la nature. Pour Rimbaud, la nature présente des ressemblances avec la femme à qui, psychiquement, elle se substitue en quelque sorte. Nous n'étudierons pas ici à travers quel mécanisme cette ressemblance psychique arrive à se constituer. Nous voulons signaler seulement son existence et nous citerons pour cela les vers suivants de Rimbaud :

Le soleil s'éveille et de rayons s'enivre,
La terre demi-nue, heureuse de revivre
A des frissons de joie aux baisers du soleil,

Le soleil, foyer de tendresse et de vie,
Verse l'amour brûlant à la terre ravie
Et, quand on est couché sur la vallée, on sent
Que la terre est nubile et déborde de sang,
Que son immense sein soulevé par une âme
Est d'amour comme Dieu, de chair comme la femme
Et qu'il renferme, gros de sève et de rayons,
Ce grand fourmillement de tous les embryons.

Mais l'amour infini me montera dans l'âme ;
J'irai loin, bien loin, comme un bohémien
Par la nature, heureux comme avec une femme.

J'ai embrassé l'aube d'été.

Un autre facteur de la fugue est encore le désir de satisfaire l'agression que provoquent en lui sa mère et, secondairement, la société.

Le masochisme et la tendance au parasitisme dont nous parlerons plus loin sont encore d'autres facteurs de la fugue. De même, l'identification avec son frère qui a déserté. Pour expliquer psychologiquement les fugues, il faut tenir compte simultanément de tous ces facteurs.

Après la troisième fugue, Rimbaud renonce à s'enfuir. On objectera qu'en octobre 1871, Rimbaud quitte à nouveau la demeure maternelle ; mais cette fois son départ a un autre caractère. Il part pour Paris, appelé par Verlaine qui lui a offert de le loger. Nous pouvons donc réserver le nom de fugues à ses trois premiers départs et nous pouvons affirmer qu'après la troisième fugue Rimbaud renonce à s'enfuir. Quelles ont été les causes de ce renoncement ? Sans doute la soif et la faim qu'il a dû endurer, puis « la peur du gendarme » et enfin les gifles et les cris de sa mère. Une autre raison — et c'est sans doute une des plus importantes — c'est que Rimbaud n'a pas trouvé dans les fugues la solution de ses conflits psychiques. La vie de liberté dont il rêvait ne lui a pas apporté tout ce qu'il désirait.

Pourtant le renoncement aux fugues n'est pas un acte volontaire, c'est plutôt un fait provoqué par les circonstances extérieures. C'est un renoncement forcé. Le fait que Rimbaud, après avoir renoncé à s'enfuir, lance des appels aux autres poètes pour qu'ils lui procurent quelques possibilités de vie à Paris, indique que, s'il a renoncé aux fugues à cause des inconvénients qui les accompagnent, il n'a pas pour cela renoncé à quitter le domicile maternel.

Quelles sont les conséquences psychologiques de ce renoncement forcé aux fugues ? Si notre hypothèse que les fugues représentaient une tentative pour résoudre des conflits psychiques et pour retrouver un équilibre psychique est juste, le renoncement forcé devra provoquer une intensification de la pathologie psychique.

C'est exactement ce qui arrive à Rimbaud. Après avoir renoncé aux fugues, son état psychique empire. Rimbaud devient plus rebelle et plus agressif ; psychiquement, il s'éloigne de plus en plus de la femme. Il devient alors l'adolescent dont nous avons parlé, qui traîne dans les rues, débraillé, qui porte des cheveux longs, qui fume une pipe tournée vers en-bas « en signe de mépris », qui insulte les prêtres, écrit des blasphèmes sur les bancs des promenades et s'enivre.

Nous possédons trois textes qui sont de deux mois postérieurs à la troisième fugue de Rimbaud. On y voit clairement combien son état psychique a empiré. Ces trois textes sont une poésie : *Mes petites amoureuses* et deux lettres.

Dans la poésie, Rimbaud renonce définitivement à l'amour de la femme. Il confesse qu'il a aimé la femme, mais que, dès maintenant, il la méprise physiquement, qu'il la hait intensément, qu'il voudrait la battre et qu'il lui souhaite la mort. N'oublions pas qu'il avait déjà écrit des poésies où il méprisait et insultait la femme, mais jamais comme dans cette poésie il n'avait si définitivement renoncé à la femme et détruit tout l'amour qu'il avait pu sentir pour elle.

Les lettres ont une double valeur psychologique. D'abord elles montrent clairement à quel point l'état psychique de Rimbaud a empiré. Puis elles montrent comment cet état physique devient de plus en plus défectueux aussi d'une façon consciente, car, dès le moment où Rimbaud renonce à s'enfuir, il accentue délibérément toute la pathologie de son psychisme.

La première lettre, datée du 13 mai 1871, est destinée à Izambard.

...maintenant, je m'encrapule le plus possible. Pourquoi ? Je veux être poète et je travaille à me rendre voyant, *vous ne comprendrez pas du tout et je ne saurais presque vous expliquer. Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de* tous les sens. *Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète... C'est faux de dire : je pense — on devrait dire : on me pense. Pardon du jeu de mots.* Je *est un autre.*

Je me fais cyniquement entretenir ; *je déterre d'anciens imbéciles de collège : tout ce que je puis inventer de bête, de sale, de mauvais en action et en parole, je le leur livre. On me paie en bocks et en filles* (6).

(6) Filles — filles d'eau-de-vie.

Deux jours après avoir écrit cette lettre, il insiste à nouveau sur le même sujet dans une lettre à Paul Demery. L'insistance prouve *que l'idée était fortement gravée dans son esprit.*

« *Le poète se fait* voyant *par un long, immense et raisonné* dérèglement de tous les sens. *Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie ; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons pour n'en garder que la quintessence. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand maudit, le suprême savant ! Car il arrive à l'Inconnu !*

Puisqu'il a cultivé son âme, déjà riche, plus qu'aucun ! Il arrive à l'inconnu, et quand, affolé, il finirait par perdre l'intelligence, il les a vus... *Il s'agit de se faire l'âme monstrueuse... Imaginez un homme s'implantant et se cultivant des verrues sur le visage !!...*

Le renoncement aux fugues marque la fin d'une étape dans la vie de Rimbaud. Si, avant d'avoir renoncé à s'enfuir, Rimbaud avait une personnalité nettement psychopathique, après y avoir renoncé, sa psychopathie est encore plus intense et, en outre, volontairement renforcée (7). Rimbaud marque la fin d'une étape de sa vie quand il prie ses amis de brûler toutes ses poésies antérieures. Il agira de même quand il renoncera à ses relations homosexuelles avec Verlaine, autre étape de sa vie.

2. Autres traits de caractère.

Avant d'aborder l'homosexualité de Rimbaud, nous croyons nécessaire de décrire quelques autres traits importants de son caractère. Nous devrons nous appuyer, non seulement comme jusqu'ici sur ses œuvres de première jeunesse, mais sur toute sa production littéraire. Ce qui ne prouve d'ailleurs nullement que ces traits de caractère que nous allons étudier ne soient apparus que tardivement. Ils coexistèrent pour la plupart avec les traits déjà étudiés.

(7) « De retour dans son trou de province, il continue à développer cette vie morale intensément violente qui en fera, l'année d'après, l'étrange visionnaire des « Illuminations ». Il retourne, il torture son âme. Toute faiblesse sera détruite. Toute délicatesse piétinée et endurcie. La timidité et l'orgueil sont volontairement soumis aux épreuves les plus rudes. Avec la sombre volupté d'un ascète ou d'un convulsionnaire, il recherche les blessures de l'amour-propre, le ridicule, le mépris, l'injure, voulant cultiver ainsi la forme la plus difficile de courage. » (Delahaye).

Le trait d'union entre les éléments connus et les traits nouveaux du caractère de Rimbaud nous sera fourni par l'étude des caractéristiques des désirs d'agression de Rimbaud.

Supposons un individu animé de désirs d'agression. Poussé par ses désirs, il donne libre cours à son imagination. Ses pensées peuvent être diverses. Il peut, par exemple, imaginer que son agression triomphe, ou bien qu'elle est impossible — ou bien encore qu'elle est possible, mais qu'elle échouera et entraînera un châtiment. La plupart du temps, l'imagination de Rimbaud suit ces dernières tendances : il s'agit presque toujours avec Rimbaud soit d'une agression impossible, soit d'une agression qui échoue ou entraîne un châtiment. Il est facile de trouver la preuve de cette assertion dans l'œuvre de Rimbaud : la fin du *Bateau ivre* est un exemple d'agression impossible. Des exemples d'agression qui échoue et entraîne un châtiment se trouvent en abondance dans *Une saison en enfer.*

« *Feu ! Feu ! sur moi ! Là ! où je me rends... Lâches ! — Je me tue ! Je me jette aux pieds des chevaux.*

« *J'ai appelé les bourreaux, pour, en périssant, mordre la crosse de leur fusil* ».

On peut encore observer le désir d'agression de Rimbaud et son masochisme dans le passage suivant :

« *Encore tout enfant j'admirais le forçat intraitable sur qui se referme toujours le bagne ; je visitais les auberges et les séjours qu'il aurait sacrés par son séjour.* Je voyais avec son idée *le ciel bleu et le travail fleuri de la campagne ; je flairais sa fatalité dans les villes. Il avait plus de force qu'un saint, plus de bon sens qu'un voyageur, et lui, lui seul ! pour témoin de sa gloire et de sa raison.* »

En face de ces désirs d'agression, passant presque toujours par les phases successives d'impossibilité, ou d'échec et de châtiment, on se pose la question suivante : Pourquoi l'agression suit-elle psychologiquement cette évolution ?

Les raisons de cette évolution sont variées. L'agression, selon Rimbaud, est impossible parce qu'il ne se sent pas les forces suffisantes pour la mener à bien.

L'agression de Rimbaud échoue et est suivie de châtiment, à cause du sentiment de culpabilité, et de la nécessité psychologique de châtiment que ses propres désirs de révolte éveillent en lui.

Le sentiment d'infériorité — terme qui malheureusement est trop souvent employé, mais qui peut nous servir pour signaler une extériorisation psychique de Rimbaud, — apparaît clairement dans son œuvre. Derrière ce sentiment d'infériorité, nous supposons l'existence d'un complexe de castration intense. Voyons quelques exemples :

J'ai été toujours de race inférieure...
Je suis de race inférieure de toute l'éternité...
Je suis trop dissipé, trop faible...

« Par quel crime ai-je mérité ma faiblesse actuelle ? »

Voici maintenant qui se rapporte au sentiment de culpabilité :

Mon carnet de damné .
Maintenant je suis maudit.
Ah ! haillons pourris, le pain trempé de pluie, l'ivresse, les mille amours qui m'ont crucifié. Elle ne finira donc jamais cette goule reniée de millions d'âmes et de corps morts *et* qui seront jugés !

enfin, le besoin de châtiment :

C'est l'enfer, l'éternelle peine ! Voyez comme le feu se retire ! Je brûle comme il faut, va démon !
Je me crois en enfer, donc j'y suis.

Je devrais avoir mon enfer pour la colère, mon enfer pour l'orgueil, et l'enfer de la paresse... un concert d'enfers !

Je crois que tant
Que pour sa tête la lame,
Que les cailloux pour son flanc,
Que pour ses boyaux la flamme
N'auront pas agi, l'enfant
Gêneur, la si sotte bête,
Ne doit cesser un instant
De ruser et d'être traite.

Ce sentiment de culpabilité et le besoin de châtiment renforcent le masochisme de Rimbaud.

... Je suis de la race qui chantait dans le supplice...
Plus tard les délices de la damnation seront plus profondes. Un crime, vite, que je tombe au néant !

Etant donné ces caractéristiques psychologiques, nous pouvons supposer l'existence chez Rimbaud d'un surmoi intense et d'un caractère très agressif d'où émane le sentiment de culpa-

bilité du moi qui se châtie lui-même, se rendant responsable des instincts sexuels et surtout des instincts agressifs qu'il ressent. Comme toujours, dans ces cas, la relation du moi de Rimbaud face à son surmoi oscille entre des périodes de révolte et de masochisme. On peut observer clairement ces relations du moi de Rimbaud et de son surmoi dans ses idées religieuses.

En face de sa conception de Dieu, Rimbaud oscille entre les phases de révolte et de haine intense que nous avons déjà vues et d'autres phases de soumission et de soif de pardon. On peut voir un exemple de cette dernière phase dans le passage suivant :

> « *J'attends Dieu avec gourmandise...*
> *Si Dieu m'accordait le calme céleste... la prière...*
> *Pitié ! seigneur, j'ai peur...*

Il faut ajouter que Rimbaud pendant son enfance était toujours le premier à l'instruction religieuse et Delahaye écrit que Rimbaud pensa s'en aller en Orient comme missionnaire.

La lecture des œuvres de Rimbaud a provoqué le retour au christianisme de Paul Claudel (8) et peut-être aussi celui de Francis Jammes.

Et le prêtre qui assista Rimbaud à son lit de mort, dit à Isabelle Rimbaud, en sortant de la chambre du moribond : « Que me disiez-vous, ma fille ! Votre frère a la foi. Et je n'ai jamais vu une foi de telle valeur. »

Les instincts agressifs de Rimbaud, outre les sentiments de culpabilité et le besoin de châtiment provoquent une intense compassion comme formation réactionnelle. Dans *Les poètes de sept ans,* Rimbaud nous raconte comment, à cet âge-là, il se sentait attiré par les enfants pauvres, mal habillés, immondes. Cette compassion de l'enfance ne l'abandonna jamais.

La charité est cette clé
Oh ! mon abnégation, oh ! ma charité merveilleuse !
Tous, venez — même les petits enfants — que je vous console.
... « dans les bouges où nous nous enivrions il pleurait en

(8) « C'est à Rimbaud, écrit Paul Claudel, que je dois humainement mon retour à la foi. Je pataugeais dans les marécages du rationalisme, et je pensais que le monde est aussi explicable qu'une machine à battre quand... (Les Illuminations), est venue briser les murs de la prison infecte où j'étouffais et m'apporter la prodigieuse révélation du surnaturel partout présent autour de nous. Aucun livre ne m'a aidé plus que *Saison en Enfer* dans cette terrible agonie qu'est la reconquête de la vérité perdue. » (Paul Claudel).

considérant ceux qui nous entouraient, bétail de la misère — Il relevait les ivrognes dans les rues avec la pitié d'une mère. »

Comme conséquence de l'existence de points de fixation prégénitale intense de la libido ou plutôt d'une régression de la libido à des positions prégénitales, on trouve souvent dans ses écrits des expressions anales et uréthrales.

Oh ! le moucheron enivré à la pissotière de l'auberge
Je me retrouve ayant bu trente ou quarante chopes
Et me recueille pour lâcher l'âcre besoin
Doux comme le seigneur de cèdre et des hysopes
Je pisse vers les cieux bruns très haut et très loin
Avec l'assentiment des grands héliotropes.

O Mai, quels délirants culs-nus !

Elle passa sa nuit sainte dans les latrines.

Noir dans la neige et dans la brume
Au grand soupirail qui s'allume,
Leurs culs en rond
A genoux, cinq petits-misère !
Regardent le boulanger faire
Le lourd pain blond.

Et les fientes d'oiseaux clabaudeurs aux yeux blonds.
Une vache fienterait, fière, à chaque pas.

Et dans ses lettres :

« *Car c'est le plus délicat et le plus tremblant des habits que l'ivresse par la vertu de cette sauge des glaciers, l'absomphe ! Mais pour après se coucher dans la merde !* »

Parmerde juinphe 1872... Ce qu'il y a de certain, c'est merde à P... J'ai évité les pertes d'émigrés carolopolmerdis (Charleville) Et merde aux saisons, et cobrage.

Quand vous me verrez manger positivement de la merde, alors seulement vous ne trouverez plus que je coûte trop cher à nourrir.

Le travail est plus loin de moi que mon ongle. C'est de mon œil. Merde pour moi ! Merde pour moi ! Merde pour moi ! Merde pour moi ! Merde pour moi ! Merde pour moi ! Merde pour moi !

Quand on fait une étude psychologique de Rimbaud, il est nécessaire d'attirer l'attention sur la présence de fréquents éléments oraux. Ainsi les orphelins et les abandonnés qu'il décrit souffrent de la faim. — Les poésies qui datent de l'époque des fugues tournent autour des femmes qui, outre l'amour, offrent aussi à manger. Dans les *Illuminations* il y a des chapitres entiers

dont le sujet tourne autour de la faim et de la soif. Son sadisme a un caractère oral très marqué : « ... *tu resteras hyène...* »

« *Mordre la crosse de leurs fusils* »

La même chose se passe avec son masochisme :

« *J'ai avalé une fameuse gorgée de poison...*
Je meurs de soif, j'étouffe, je ne puis crier. »
« *Voilà le mouchoir de dégoût qu'on m'a enfoncé dans la bouche* »

On trouve dans ses lettres des passages comme les suivants :

« *J'ai soupé en humant l'odeur des soupiraux d'où s'exhalaient les fumets de viande des bonnes volailles rôties des bonnes cuisines bourgeoises de Charleroi... puis en allant grignoter une tablette de chocolat.* »

« *J'ai une soif à craindre la gangrène. Les rivières ardennaises et belges, les cavernes, voilà ce que je regrette... Je vois de l'eau toute la nuit.* »

Les éléments oraux chez Rimbaud peuvent avoir plusieurs causes : ils peuvent être un renforcement constitutionnel des instincts oraux ou bien, et nous croyons plutôt à cette dernière raison, ils peuvent provenir de traumatismes oraux subis pendant l'enfance (9). Il est possible encore que les aliments qu'il désire dans ses rêves représentent symboliquement la tendresse de sa mère, dont il fut tant privé.

Il est nécessaire de tenir compte du renforcement des instincts oraux, parce qu'ils conditionnent sans aucun doute son alcoolisme et expliquent en même temps une caractéristique particulière de son homosexualité — nous en parlerons plus loin.

La tendance au parasitisme de Rimbaud est sans doute aussi en rapport avec ses désirs oraux — lui, qui s'appelle fréquemment lui-même : « *l'enfant* », renonce au travail et se laisse nourrir par ses amis. La tendance au parasitisme est très nette dans ses rapports avec Verlaine, aux dépens de qui il vit pendant deux ans.

Les plaisirs actifs et passifs de la vue apparaissent si nettement dans la vie et dans l'œuvre de Rimbaud que nous croyons suffisant de les signaler sans nous attarder à les décrire.

(9) En relation avec de possibles traumatismes oraux pendant l'allaitement, il est nécessaire de rappeler que Rimbaud ne fut pas nourri par sa mère, mais par une nourrice qui habitait à la frontière belge, près de Charleville.

La timidité est un trait du caractère de Rimbaud d'origine complexe. Les sentiments d'infériorité, de castration, de culpabilité, d'exhibitionnisme et de masochisme interviennent sûrement dans cette timidité Une preuve de cette timidité est sa conversation avec son camarade Delahaye, peu de temps avant son départ pour Paris. Delahaye rapporte les paroles suivantes de Rimbaud : « *Le monde des lettres, des artistes ! Les salons... les élégances ! Je ne sais pas me conduire bien. Je suis maladroit ! timide. Je ne sais pas parler... En intelligence je ne crains personne, mais... Ah ! que vais-je faire là-bas ?* » (à Paris).

Tous ces traits de caractère, traits pathologiques ou pathologiquement accentués font que Rimbaud est incapable de jouir de la vie. Rimbaud est en effet un être essentiellement triste.

« *s'il m'expliquait ses tristesses ?*

Je parvins à faire s'évanouir de mon esprit toute espérance humaine. Sur toute joie, pour l'étranger, j'ai fait le bond sourd de la bête ivre. »

André Gill appelle Rimbaud, à cause de sa tristesse, « *âne lugubre* ».

Abordons maintenant l'étude de la :

3. Psychologie de l'homosexualité.

L'étiologie de l'homosexualité de Rimbaud, comme de tous les homosexuels est un problème très complexe à résoudre. Nous allons tâcher de déchiffrer l'énigme que cette homosexualité pose, bien que nous sachions que bien des points importants demeureront obscurs.

Un des premiers souvenirs sexuels de Rimbaud traitent de ses jeux avec la fille d'une voisine. Ce souvenir montre que, pendant son enfance, la sexualité de Rimbaud était intense. Des faits postérieurs nous prouvent que la sexualité de Rimbaud fut intense durant toute la puberté.

Cet objet de sa première sexualité est nettement de type hétérosexuel. Les confessions que l'on trouve dans ses poésies et les faits que nous soumettent ses amis, précisent indubitablement l'orientation hétérosexuelle de son énergie sexuelle. Une seule fois Rimbaud parle d'un vice triste et laid qui était son compagnon, « *dès l'âge de raison* ». Aucun commentaire n'explique de

quel vice il s'agit, mais, si nous tenons compte de ce que nous connaissons de sa vie nous pouvons bien supposer qu'il s'agit d'homosexualité. Si nous entendons ainsi cette confession, nous devons reconnaître l'existence, dans l'enfance de Rimbaud, de tendances hétérosexuelles intenses et aussi de tendances homosexuelles. Comme Rimbaud n'a probablement pas eu, pendant toute sa vie, de relations hétérosexuelles, l'un des problèmes de l'homosexualité consiste à étudier l'évolution des tendances hétérosexuelles, et à rechercher les obstacles qui s'opposèrent à leur satisfaction dans la réalité.

Pendant ses fugues, les tendances hétérosexuelles augmentent d'intensité et Rimbaud nous parle de l'amour que les femmes qu'il rencontre éveillent en lui, et particulièrement les servantes des auberges où il se repose. Après les fugues, au contraire, la femme se trouve psychiquement plus lointaine. En réalité, Rimbaud, timide, ose seulement contempler de loin et avec admiration les jeunes filles de Charleville, mais sans oser s'approcher d'elles. Rimbaud nous raconte que les jeunes filles le regardaient comme un individu étrange, pendant que lui les parcourait du regard :

> « *Je reconstruis le corps brûlé de belles fièvres*
> *Et je sens des baisers qui me viennent aux lèvres.* »

Il faut d'ailleurs noter ici que Rimbaud avait d'abord écrit : « *et mes désirs brutaux s'accrochent à leurs lèvres* ». Ce n'est que sur les conseils d'Izambard qu'il l'a modifié sous la forme citée plus haut. Ce sentiment d'impossibilité de s'approcher des femmes provoque après coup sa haine et son agression contre la femme.

Après s'être vu obligé de renoncer à ses fugues, Rimbaud s'éloigne psychiquement de plus en plus de la femme, qu'il insulte pour l'avoir aimée — mais, à travers la haine, on sent l'existence d'un amour.

> *Nous nous aimions à cette époque,*
> *Bleu laideron...*
> *Un soir tu me sacras poète,*
> *Blond laideron,*
> *Descends ici que je te fouette*
>
> .. ..
>
> *Est-ce pourtant pour ces ébauches*
> *Que j'ai rimé ?*
> *Je voudrais vous casser les hanches...*

Il est évident que tous les reproches que Rimbaud, déjà à Charleville, puis plus tard à Paris, fait à la femme, viennent des conflits psychiques entre sa libido hétérosexuelle et son surmoi. Si Rimbaud affirme que l'amour est mort et que les femmes sont incapables d'éprouver de l'amour, on doit psychologiquement interpréter ces paroles ainsi : la libido hétérosexuelle provoque des inhibitions et des refoulements qui détruisent chez lui la sexualité normale. Ce n'est pas la femme que Rimbaud insulte qui est la cause de la situation que Rimbaud décrit ; ce qui dicte ses paroles, c'est une compréhension imparfaite de sa propre névrose sexuelle. Rimbaud rend la femme responsable de ce qui, en réalité, ne vient que de lui-même, selon un mécanisme de projection.

Rimbaud face à la femme ressent un désir sexuel qu'il considère comme impossible à réaliser. « *Mais l'orgie et la camaraderie des femmes m'étaient interdites.* »

On peut expliquer ainsi la position psychologique de Rimbaud : Rimbaud était doté, pendant son enfance, d'une sexualité précoce et intense, mais sans objet défini. Sous l'influence de l'ambiance familiale — et en particulier de l'éducation maternelle — des facteurs inhibitifs de l'hétérosexualité se créèrent en lui. Son énergie sexuelle qui ne pouvait se dépenser selon les chemins normaux, chercha alors une des autres voies. L'homosexualité fut alors une de ces voies.

Selon cette façon de penser, il faut admettre l'existence de facteurs inhibiteurs de l'hétérosexualité, conséquence de l'influence défavorable de l'éducation familiale. Les faits que nous connaissons se référant au caractère pathologique de la mère, à sa conduite avec ses enfants et à la réaction des enfants, nous poussent à penser ainsi. Nous savons que Rimbaud vit toujours en sa mère une ennemie de sa liberté instinctive.

Nous supposons donc que l'éducation maternelle créa chez Rimbaud une représentation intrapsychique de la femme défavorable, et que cette image intrapsychique l'empêcha de s'approcher de la femme, dans la vie réelle. Mais les données que nous possédons sur l'enfance de Rimbaud ne nous suffisent pas pour affirmer catégoriquement cette hypothèse. Car il est impossible de déterminer dans le détail comment s'effectua l'évolution anormale.

Pour expliquer l'étiologie de l'homosexualité, nous pouvons encore nous enfermer dans la commode théorie de la constitution.

Le problème serait facilement résolu — il suffirait d'admettre chez Rimbaud l'existence d'une bisexualité — il est impossible de nier l'existence de désirs hétérosexuels intenses — et d'ajouter que l'hétérosexualité ne fut pas satisfaite à cause de l'existence de facteurs inhibitifs, constitutionnels aussi.

Donc, soit à cause de facteurs remontant à l'enfance, soit pour des raisons purement constitutionnelles, soit pour ces deux raisons à la fois, Rimbaud était prédisposé à l'homosexualité. Quels autres facteurs contribuèrent-ils à l'orientation homosexuelle de sa libido ?

L'un des épisodes les plus caractéristiques de la vie homosexuelle de Rimbaud est son voyage en Angleterre avec Verlaine. Ce voyage en Angleterre a de grandes analogies avec les fugues de la première époque. Quand nous avons étudié les fugues de Rimbaud, nous avons vu qu'il avait alors une série de conflits psychiques : il affirmait que l'amour était mort et qu'il fallait le ressusciter au moyen d'un retour à la vie primitive en pleine nature. Nous avons vu aussi quelles significations psychologiques on peut donner à ces affirmations. En s'enfuyant, Rimbaud veut retourner à une vie heureuse primitive qui fait renaître l'amour. Cette croyance lui donne un bien-être spirituel dont il était dépourvu auparavant. Mais le but poursuivi quand il s'enfuit n'est pas atteint. Après avoir renoncé à s'enfuir, Rimbaud, psychiquement, s'éloigne plus encore de la femme, et son malaise psychique augmente.

Son futur compagnon, Verlaine, n'était pas non plus heureux à Paris. A cause de sa névrose, sa vie matrimoniale était hérissée de difficultés. Les discussions avec sa femme augmentaient de jour en jour, bien que parfois interrompues par des réconciliations fictives. Verlaine méprise la femme et incline vers l'homosexualité. Verlaine et Rimbaud sont face à la femme et face à l'homosexualité, dans une situation psychologique semblable, et dans leurs conversations, à Paris, les deux amis durent fréquemment insulter la femme. Rimbaud dit, par exemple : « *Je n'aime pas les femmes, l'amour est à réinventer, on le sait. Elles ne peuvent plus que vouloir une position assurée. La position gagnée, cœur et beauté sont mis de côté : il ne reste que froid dédain, l'aliment du mariage aujourd'hui.* »

Nous pouvons affirmer que, chez Verlaine comme chez Rimbaud, l'amour hétérosexuel était « *mort* » à cette époque, en

raison des inhibitions psychiques de l'un et de l'autre en face de la femme. Dans cette situation psychique Rimbaud ravive à nouveau le vieux thème des fugues, de la mort de l'amour et de la nécessité de la renaissance de cet amour au moyen d'un retour à la vie primitive. Pour faire renaître, au moyen d'une vie primitive, l'amour que les femmes, selon Rimbaud, sont incapables d'éprouver, Rimbaud part pour l'Angleterre avec Verlaine.

« *Ce fier départ à la recherche de l'amour* », dit Verlaine, — et Rimbaud écrit : « *J'avais, en toute sincérité d'esprit, pris l'engagement de le rendre à son état primitif de fils du soleil.* »

Ce besoin de faire renaître l'amour est une des bases des relations homosexuelles de Rimbaud et de Verlaine ; c'est en même temps l'aboutissement d'une série de tentatives antérieures de Rimbaud, dirigées vers le même but, tentatives révolutionnaires politico-religieuses et de retour à une vie primitive où Vénus dirigeait le monde, tentatives de fuite où l'imagination tournait autour de la vie en pleine nature et de femmes qui lui offraient amour et banquet, tentatives enfin de relations homosexuelles avec Verlaine et de voyage en Angleterre... Toutes ces tentatives sont des étapes du chemin que parcourt Rimbaud afin de ressusciter l'amour ! Psychanalytiquement, il faut interpréter ce désir de ressusciter l'amour, surtout comme un désir de libérer la libido génitale de ses répressions, en triomphant de la crainte de la castration.

Le voyage en Angleterre de Rimbaud et de Verlaine fut en partie dirigé par une belle illusion. Comme dans ses fugues, c'était le bonheur — le bonheur génital — que Rimbaud entrevoyait au terme de ses voyages.

« *Avec ses baisers et ses étreintes amies, c'était bien un ciel, un sombre ciel où j'entrais... Je me voyais comme deux bons enfants, libres de se promener dans le Paradis.* »

Le voyage en Angleterre, comme les fugues, est une tentative de Rimbaud pour résoudre le malaise dû à ses conflits psychiques et là encore c'est une tentative inadéquate à cause du sentiment de culpabilité et du besoin de châtiment, pour le but qu'il veut atteindre. Ceci provoque un échec encore plus écrasant que celui des fugues.

En Angleterre, Rimbaud est aussi malheureux, aussi triste

qu'à Charleville ou à Paris. L'homosexualité lui donne peu de plaisir, comme à presque tous les homosexuels.

Quel ennui, l'heure du « cher corps » et du « cher cœur ».

Il y a encore d'autres facteurs qui ont déterminé cette homosexualité. Outre ce vain désir d'atteindre un bien-être psychique, Rimbaud cherche, par l'homosexualité, à satisfaire en même temps d'autres instincts, d'autres aptitudes psychologiques, pathologiques ou pathologiquement exagérées.

Quand il s'enfuyait du domicile maternel, Rimbaud satisfaisait des desseins d'agression. Ces désirs d'agression interviennent aussi dans la genèse de l'homosexualité. Avec l'homosexualité Rimbaud se place encore en face de la société et montre tout l'immoral de ses relations sexuelles comme un défi, comme une insulte pour ceux qui suivent une voie normale.

Qu'il insulte la religion, qu'il se promène dans la rue fumant une pipe au fourneau dirigé vers en-bas en signe de mépris, qu'il s'enivre, qu'il souille sa chambre d'excréments ou qu'il ait des relations homosexuelles, c'est toujours un mouvement de révolte qui le pousse.

Les scènes d'ivresse de Rimbaud et de Verlaine atteignent des degrés inouïs.. Verlaine écrit :

Entre autres blâmables excès
Je crois que nous bûmes de tout

Les deux amis durent arriver à un grand raffinement de sadisme mutuel. Rimbaud surtout devait aimer à faire souffrir son ami.

« *Comme ça te paraîtra drôle, quand je n'y serai plus. Quand tu n'auras plus mes bras sous ton cou, ni mon cœur pour te reposer, ni cette bouche sur tes yeux* »

Ceci provoquait chez Verlaine des réactions très vives. « *Presque chaque nuit, aussitôt endormi, le pauvre frère se levait, la bouche pourrie, les yeux arrachés. Tel qu'il se rêvait ! et me tirait dans la salle en hurlant son songe de chagrin idiot.* »

Verlaine désire indubitablement être martyrisé par Rimbaud. On le voit nettement dans les rêves que Verlaine décrit dans la lettre suivante : « Chez ma mère, *tes lettres martyriques*... Maintenant, salut, revoir, joie, attente des lettres, attente de toi. Moi

avoir deux fois cette nuit rêvé : *Toi, martyriseur d'enfant, — Toi tout goldez.* Drôle, n'est-ce pas Rimbe !

Le sado-masochisme des deux hommes ne se manifestait pas seulement sur un terrain purement spirituel. Rimbaud et Verlaine recherchaient aussi la douleur physique et, selon Porché, ils organisaient parfois de véritables duels. Ils se battaient alors à coups de couteaux qu'ils enveloppaient de serviettes, mais en laissant la pointe libre, de façon à pouvoir se blesser mutuellement.

Si l'on pense à ce passé lamentable, la tragédie de Bruxelles ne surprend plus. C'était bien le dénouement qu'il fallait attendre de cet orgueilleux départ à la recherche de l'amour.

Le sadisme, le masochisme, et aussi l'alcoolisme et le parasitisme de Rimbaud trouvent dans ses relations homosexuelles avec Verlaine une possibilité de se satisfaire amplement. Pour observer ces satisfactions il n'est pas nécessaire d'avoir une grande pénétration psychologique. N'importe quelle personne qui lit un peu attentivement les descriptions de la vie commune de Rimbaud et de Verlaine sera frappée comme nous.

Il ne faut pas oublier non plus le parasitisme de Rimbaud qui est satisfait aussi pleinement dans ses relations homosexuelles, car Rimbaud, aussi bien à Londres qu'à Paris, se laisse alimenter par Verlaine (10). C'est Verlaine seul qui travaille pour payer les frais de leur existence. Le parasitisme de Rimbaud et l'hypothèse que nous avons émise sur son origine (traumatismes oraux subis pendant l'enfance) nous aident à comprendre un fait étrange dans les relations homosexuelles de Rimbaud.

Dans les relations sexuelles, Rimbaud joue le rôle masculin, « *l'époux infernal* », et Verlaine celui de la femme, « *la vierge folle* ». L'époux infernal veut améliorer la vierge folle et faire d'elle un être supérieur. Mais, par ailleurs, Rimbaud se désigne souvent lui-même sous le nom de « l'enfant » et se laisse nourrir par Verlaine. Ces deux faits semblent en contradiction avec le rôle masculin joué par Rimbaud dans ses relations homosexuelles.

Cette apparente contradiction n'existe plus si on pense que Rimbaud, dans ses relations homosexuelles, transfère les conflits

(10) Champson, un ami de Verlaine qui donna sa part pour payer les frais de séjour de Rimbaud à Paris écrit : « Est-ce que nous, les artistes de Montmartre, nous nous serions cotisés pour lui servir une rente de trois francs par jour, si ce n'avait été pour lui permettre de composer ses poésies sublimes ?... Malheureusement cet animal avait du penchant pour le vol et pour un de nos camarades... ».

vécus pendant son enfance auprès de sa mère, et aussi les tentatives de solution de ces conflits. Rimbaud se laisse alimenter par Verlaine à cause des privations qu'il a dû supporter pendant son enfance ; en se laissant alimenter par Verlaine, il agit poussé par la tendance à la répétition. Cette tendance l'oblige à recommencer à vivre dans des conditions où ses instincts, pour n'être pas satisfaits, agirent traumatiquement et déterminèrent la formation de points de fixation dans son évolution psychique.

Si l'on admet l'existence de traumatismes oraux dans l'enfance de Rimbaud, traumatismes qui se prolongèrent ou laissèrent des traces sur son complexe d'Œdipe positif, l'apparente contradiction de son attitude homosexuelle disparaît. Rimbaud, poussé par le désir de la répétition recommence à vivre son enfance et, de la même façon que pendant son enface, il désire être nourri par son objet sexuel - mère-Verlaine. — En outre, Rimbaud éprouve, comme pendant son enfance, des désirs sexuels de type masculin pour son objet sexuel. Pendant l'enfance, les désirs sexuels de type masculin eurent d'abord la mère pour objet. Plus tard, ils furent déviés de leur évolution normale à cause de l'éducation pathologique que lui donna sa mère. Enfin, il est amené à chercher un objet homosexuel au lieu d'hétérosexuel, lequel est refoulé.

Pendant la puberté, l'objet homosexuel de ses désirs est Verlaine. Mais derrière l'image psychique de Verlaine se cachent les images psychiques refoulées de la femme-mère qui nourrit et satisfait les désirs génitaux.

4. Nouvelles tentatives de guérison et années de maturité.

Quand il prétendait « *à travers un désordre des sens* » se faire « *une âme monstrueuse* » (sado-masochisme, homosexualité, alcoolisme), l'état psychique de Rimbaud empirait graduellement. Mais un sens très vif de la réalité, qu'il tenait peut-être de sa mère, et qui ne l'abandonna jamais, même au milieu du plus grand désordre spirituel, fait que Rimbaud se rendit compte de son état.

Et j'ai joué de bons tours à la folie
Et le printemps m'apporta l'affreux rire de l'idiot.

Aucun des sophismes de la folie — la folie qu'on enferme — n'a été oublié de moi. Je pourrais les redire tous, je tiens le système.

Les hallucinations sont innombrables.

Je m'habituais à l'hallucination simple : je voyais très franchement une mosquée à la place d'une usine... un salon au fond d'un lac ; les monstres, les mystères ; un titre de vaudeville dressait des épouvantes devant moi... puis j'expliquai mes sophismes magiques avec l'hallucination des mots.

Ma santé fut menacée. La terreur venait. Je tombais dans des sommeils de plusieurs jours, et, levé, je continuais les rêves les plus tristes. J'étais mûr pour le trépas, et par une route de dangers ma faiblesse me menait aux confins du monde. »

Rimbaud, alors, pour conserver sa santé, décide de changer de vie. Il abandonne la littérature et se change en « *homme aux semelles de vent* », qui va courir le monde, étudier les langues étrangères et qui, pour la première fois de sa vie, va travailler.

Pour la seconde fois il écrit à ses amis et leur demande de brûler tout ce qu'ils possèdent de lui, et tous les exemplaires qu'ils rencontreront de « *La saison en enfer* ».

Volontairement il ne retournera plus jamais à la littérature. Rimbaud poète meurt à dix-huit ans.

« *Oh ! tout dernièrement, m'étant trouvé sur le point de faire le dernier couac, j'ai songé à rechercher la clef de textes anciens, où je reprendrais peut-être l'appétit.*

J'envoyais au diable les pâleurs des martyrs, les rayons de l'art, l'orgueil des inventeurs, l'ardeur des pillards.

Je dus voyager, distraire les enchantements assemblés dans mon cerveau, sur la mer que j'aimais, comme si elle dut me laver d'une souillure, je voyais se lever la croix consolatrice.

Car je puis dire que la victoire m'est acquise ; les grincements de dents, les sifflements de feu, les soupirs empestés se modèrent ; tous les souvenirs immondes s'effacent. »

Seulement, il était incapable de recouvrer un équilibre psychique. Sa névrose le domine et, malgré toutes les tentatives pour la secouer, elle ne l'abandonnera jamais. En effet, on ne peut pas considérer comme normaux ses nouveaux rapports avec l'écrivain Germain Nouveau, qui succéda à Verlaine, et avec qui il fit aussi un voyage à Londres. La vie qu'il mena pendant toutes les années suivantes n'est pas non plus normale. Ces voyages contiennent des aventures étranges (cf. l'engagement dans l'armée hollandaise, puis la désertion) et qui nous empêchent de les considérer comme normaux. Psychologiquement, il faut placer ces voyages sur le

même plan que les fugues et le départ pour l'Angleterre avec Verlaine.

Les dernières années de sa vie s'écoulèrent en Afrique. Elles ont un aspect plus normal encore. Rimbaud travaille, il gagne de l'argent, il économise ; il est employé pendant plusieurs années dans une maison de commerce et il satisfait ses chefs. Pourtant, si l'on lit les lettres qu'il écrivait à sa famille, on voit qu'il était en Afrique aussi malheureux qu'ailleurs, et autant qu'autrefois.

Le climat ne lui convient pas, il souffre de la chaleur et de l'ennui, et l'argent même qu'il a gagné et qu'il porte dans sa ceinture lui occasionne de graves malaises (11). La malheureuse histoire de sa jambe malade aurait eu certainement une autre issue s'il se fut agi d'un individu normal. Il est aussi très probable que Rimbaud n'a jamais cessé d'avoir des relations homosexuelles.

Tout cela nous amène à penser que la névrose de Rimbaud subit en Afrique une « rationalisation » qui la fit moins apparente. Un observateur peu attentif qui contemplerait Rimbaud dans sa nouvelle vie pourrait penser que les souffrances qu'il supporte viennent de l'ambiance dans laquelle il vit et du travail qu'il fait... il ne penserait pas que ces souffrances étaient désirées, voulues par son moi. Pourtant, il semble que ce ne fut pas l'ambiance défavorable qui provoqua le malaise de Rimbaud, mais plutôt un désir inconscient de ces malaises, désir qui le poussait à vivre dans une ambiance défavorable.

Rimbaud mourut d'un sarcome du genoux. Sachant l'origine bien souvent traumatique de cette maladie, on peut supposer qu'à une certaine époque son sentiment de culpabilité augmenta à cause de ses succès matériels et sociaux et qu'il rechercha inconsciemment un châtiment intense pour contrebalancer ses triomphes.

La vie de Rimbaud en Afrique est un nouveau triomphe de son sado-masochisme et des autres mécanismes névrotiques que nous avons indiqués. On trouve dans *Une saison en enfer,* écrite bien des années auparavant, des paroles qui semblent une prophétie de ce que devait être sa vie en Afrique.

« *Je retournerai à l'orient et à la sagesse première et éternelle.*

(11) « Je suis excessivement fatigué. Je m'ennuie à mort. Je n'est rien à faire à présent. Figurez-vous que je porte continuellement dans ma ceinture quarante et deux mille francs d'or ; ça pèse une vingtaine de kilos et ça me flanque la dysenterie » (!).

Ne pas porter au monde mes dégoûts et mes trahisons. Allons ! la marche, le fardeau, le désert, l'ennui et la colère.

Ma journée est faite. Je quitte l'Europe. L'air marin brûlera mes poumons, les climats perdus me tanneront. Marcher, broyer l'herbe, chasser, fumer surtout, boire des liqueurs fortes comme du métal bouillant... Je reviendrai avec des membres de fer, la peau sombre, l'œil furieux ; sur mon masque on me jugera d'une race forte... J'aurai de l'or, je serai oisif et brutal. Les femmes soignent ces féroces infirmes au retour des pays chauds... »

Il est parti, en effet... et il est revenu... mais ce ne fut pas le retour triomphal dont il rêvait. Il revint à demi-mort, comme une épave que le flot rejette... Comme un vaincu dont toute la vie s'est écoulée à lutter désespérément pour trouver un bonheur qui n'était pas pour lui, un équilibre auquel il aspirait.

Fugues, amours anormales, errances à travers le monde... tout est tentative pour résoudre les conflits psychiques dont il a souffert. Tout est échec aussi — et cet échec était aussi inconsciemment cherché par lui.

Etudes Psychiatriques sur Arthur Rimbaud

Il est toujours intéressant de faire sur un même sujet une comparaison entre une étude psychanalytique et une étude psychiatrique. C'est pourquoi nous allons reproduire sans commentaire les conclusions de deux études psychiatriques sur Arthur Rimbaud : Dr LAGRIFFE : *Les deux aspects d'Arthur Rimbaud* (Journal de physiologie normale et pathologique, 1910, page 499), Dr DELATTRE : *Le déséquilibre mental d'Arthur Rimbaud* (Paris, 1928, Le François), et nous laissons au lecteur le soin de tirer lui-même des conclusions.

Lagriffe affirme que « au risque d'encourir l'accusation de trouver de la folie partout, on peut dire, croyons-nous, que Rimbaud, tout au moins le Rimbaud première manière, ne fut pas un individu normal ». S'appuyant sur une étude de son caractère L. fait le diagnostic de *paranoïaque larvé*. Pour ce qui concerne les fugues, il écrit qu'elles « présentent les caractères typiques de la fugue paranoïaque, de la paranoïa ambulatoire ». De son œuvre poétique il dit que « Les Illuminations présentent les caractères des écrits des dégénérés et des tarés ». L. nie l'homosexualité de R., mais ajoute que « le drame de Bruxelles restera toujours un peu obscur, peut-être parce que il ne faudrait pas lui chercher des raisons trop profondes et peut-être parce qu'il n'est que banal ».

Rimbaud « quitte l'Europe dans un dégoût de tout, trop entier, trop autoritaire, trop égoïste pour faire des concessions et pour s'abaisser à une adaptation. Il renonçait à la littérature en effet, mais il restait paranoïaque ».

« M. Victor Ségalen voit dans cette transformation expressive d'Arthur Rimbaud un exemple typique de bovarysme. On sait que M. Jules de Gaultier a défini le bovarysme, la faculté départie à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est, en tant que l'homme est impuissant à réaliser cette conception différente qu'il se forme de lui-même, c'est ce qu'autrement on appelait manquer sa vocation, mais avec ce correctif : sans s'en douter. Arthur Rimbaud en éparpillant sa vie, en dispersant son énergie, aurait présenté le bovarysme par excès de l'homme de génie ».

« Tout chez lui fut cohérent, durable, conscient, il *resta* maître de lui-même au sens pratique du mot et ne connut ni efforts de réaction, ni état anxieux. S'il changea, ce fut non par dédoublement (de la personnalité), mais par renoncement... ». « ...nous pourrions dire d'A. R. qu'il fut un paranoïaque repentant... ». « ...le changement fut brusque et c'est là une des caractéristiques des manifestations des tarés et des héréditaires ».

Delattre qui voit en Rimbaud « une instabilité psychomotrice manifeste » fait le diagnostic de paranoïaque ambulatoire. Rimbaud d'après Delattre « ne fut jamais un inverti constitutionnel. Cette inversion ne fut qu'expérimentale » en quelque sorte et accidentelle. Rimbaud est un impulsif, il peut être comme un déréglé de l'affectivité et de la volonté.

Delattre résume ainsi ses conclusions :

« 1) L'œuvre poétique d'Arthur Rimbaud fut telle, par l'outrance de son subjectivisme qu'elle ne pouvait qu'aboutir à l'incohérence, et bientôt à sa propre inhibition. La question qui se pose est de savoir dans quelle mesure,

son individualisme, qui contraignit Rimbaud à renoncer à l'Art dès l'âge de 19 ans, ressortit à la psychopathologie.

2) La vie instable de Rimbaud fut toute dominée par l'inadaptabilité au milieu social d'un impulsif orgueilleux. Mais si on réfléchit que Rimbaud, bien que déréglé dans ses facultés affectives et volitives, était doué d'une intelligence prodigieuse qui jamais ne faillit, on est en droit de douter que son cas ressortisse franchement à la psychopathologie. Selon nous le développement inégal de ses facultés et penchant le range plutôt parmi ces cas intermédiaires dont on ne saurait trop préciser s'ils relèvent d'un psychisme encore sain ou qui commence d'être morbide : cas de « Deshamionie », de « Déséquilibration. » (Regis).

3) L'incohérence de son œuvre littéraire et le terme de cette incohérence : la stérilisation précoce du génie créateur de Rimbaud, nous semblent pouvoir être attribués à la déséquilibration. Cependant, si l'on considère que chronologiquement : la période d'outrances esthétiques se supperpose à l'époque de sa puberté (puberté particulièrement violente et contrariée), et d'autre part à celle de ses excès cérébrotoxiques, — on ne peut se refuser à penser que cette puberté et cette cérébrotoxie aient pu influencer dans une certaine mesure cette incohérence et cette stérilisation, soit directement, soit indirectement en exaspérant la déséquilibration.

4) Si l'on peut affirmer que la vie toute antisociale de Rimbaud, le poète autant que l'homme, fut déterminée par sa déséquilibration, il est non moins probable que cette déséquilibration elle-même fut l'effet de causes prédisposantes d'un intérêt considérable, à savoir :

a) l'hérédité (l'hérédité paternelle en particulier, probablement entachée d'éthylisme) ;

b) la maladresse d'une éducation par une mère totalement inapte à concevoir le sens et la valeur véritable de l'intelligence de son fils.

La déséquilibration, d'autre part, commença de s'extérioriser à la faveur d'une cause générale, la guerre, dont les influences morales étaient d'autant plus graves ici, que par un hasard chronologique malheureux, elles s'ajoutèrent aux causes de dérèglement psychique de la puberté que nous avons dit.

5) C'est pourquoi le génie du poète, essentiellement antisocial et antiintellectuel, loin d'être le témoignage de sa supériorité intellectuelle, fut celui surtout de l'impoduation morbide et de l'inconséquence d'un déséquilibré. Sans doute la hardiesse même d'une telle esthétique postulait à son origine en faveur d'une intelligence supérieure. Mais seul un anormal pouvait avec une telle insouciance, oser la réalisation des audaces que cette intelligence, se défiant elle-même avait pu concevoir. Les écrits de Rimbaud présentent les caractères des écrits des dégénérés, à qui suffit de se comprendre seuls. Un anormal seul pouvait pousser l'application de son système poétique à un degré d'incohérence tel que l'unique moyen de sauvegarder son intelligence consistât dans le renoncement du génie à soi-même.

6) Il nous apparaît donc que si, en général, on peut départager le génie d'avec la supériorité intellectuelle, néanmoins, le génie ne reste possible que dans la mesure où l'intelligence continue d'exercer sur la tendance « ipseiste » du créateur son contrôle prenateur. L'aventure littéraire de Rimbaud démontre que du jour où le subjectivisme de l'artiste s'affranchit de ce contrôle son art est voué à l'incohérence qui le désagrège, son génie à la dégénérescence qui le stérilise. Rimbaud lui-même a dû s'y rendre, dont l'intelligence, bien que coexistant avec une affectivité et une volonté déréglée, devait par la suite s'attester si supérieurement dans tous les domaines où elle exerça son activité.

LE CERF-VOLANT, LE FEU ET LA FOUDRE

Contribution à l'Etude psychanalytique des Symboles et des Mythes

par Emilio SERVADIO

I

Par beau temps, lorsque le vent se lève en agitant de sa caresse rapide les branches flexibles des arbres et les choses légères, il n'est pas rare d'apercevoir, en tous pays, des cerfs-volants au front triangulaire et à queue ornée de bouffettes, qui se lèvent vers les nuages et qu'un long fil rattache à la main frémissante d'un enfant. Le délicat aérostat oscille et se lève, dans une succession alternative d'élans et de refrénements ; une lutte s'engage alors entre l'enfant et les éléments, afin que le cerf-volant, qu'il surveille comme s'il faisait partie de son être-même, demeure aussi longtemps que possible dans sa tension ascensionnelle et qu'il continue à vibrer et à ondoyer entre le ciel et la terre, petite bouée aérienne, illusoire, dépositaire d'aspirations spontanées et d'espoirs primitifs.

Le fait que dans les pays occidentaux le cerf-volant soit réservé aux jeux enfantins — lorsqu'il n'est pas employé à des buts pratiques et utilitaires (aérologie, météorologie) — ne doit

pas nous faire oublier la manière dont il est encore envisagé dans les pays d'Orient, d'où il nous est parvenu (1).

En Chine, en Corée, on vit souvent des adultes jouer au cerf-volant. En Chine comme au Japon les cerfs-volants se prêtent à la décoration artistique la plus variée et la plus raffinée, et la fantaisie du constructeur leur confère les aspects les plus multiformes : personnages grotesques, animaux, dragons, figures mythologiques. Dans la Nouvelle-Zélande l'ascension des cerfs-volants est accompagnée de chants traditionnels, que X.-W. Wyatt Gill (2) a patiemment recueillis. L'âme populaire de l'Orient a d'ailleurs conféré à ces fragiles constructions de nombreuses prérogatives de nature magico-symbolique, dont l'examen est plein d'intérêt pour ceux qui s'occupent de folklore et de psychologie.

Dans les fêtes japonaises de l'adolescence, généralement on a l'habitude d'attacher au faîte des maisons de gros cerfs-volants empruntant la forme de poissons — symbole et exemple, à ce que l'on croit, de l'ascension et des luttes que les jeunes gens doivent affronter au cours de l'existence. Dans la province japonaise de Sourouga se déroulent, conformément à une ancienne coutume répandue dans tout l'Extrême-Orient, de vifs combats entre les cerfs-volants. Tous les petits garçons qui sont en mesure de le faire prennent part à la fête ; si l'un d'entre eux laisse échapper le fil de son cerf-volant, on en tire un mauvais présage ; et si l'enfant ne retrouve pas le cerf-volant qui s'est enfui, on pense que sa vie est en danger au cours de l'année-même. Ces combats se déroulent, généralement, de la façon suivante : on badigeonne de poix et de verre pilé la portion du fil qui s'insère au cerf-volant ; en manœuvrant le jouet, chacun s'efforce à couper le fil du cerf-volant appartenant à son adversaire. Il est probable que l'hypothèse émise à ce sujet par Yryö Hirn (3)

(1) Telle est du moins l'hypothèse la plus plausible, étant donné que dans l'Extrême-Orient ce jeu a des traditions millénaires, tandis que la première mention certaine du cerf-volant en Europe date de 1450 environ. Les peintures grecques sur des poteries, représentant un enfant ou une jeune fille qui tiennent dans leurs mains un fil auquel est suspendue une forme triangulaire allongée, ne constituent point un témoignage sûr du fait que l'époque gréco-romaine ait connu le cerf-volant, auquel il ne semble pas que l'on puisse appliquer une dénomination classique quelconque.

(2) W. Wyatt Gill : *Myths and Songs from the South Pacific*, Londres, 1876.

(3) Y. Hirn : *Les jeux d'enfants*, traduction du suédois par T. Hammar, Paris, 1926, chap. III. C'est de l'ouvrage de Hirn que j'ai tiré la plupart des renseignements concernant les cerfs-volants en Orient, ainsi que d'autres précieuses informations.

est fondée, que ces jeux devaient revêtir, à l'origine, une signification magique et symbolique, oubliée de ceux qui les pratiquent actuellement.

Dans son livre bien connu sur les jeux coréens, Stewart Culin (4) émet l'avis que le cerf-volant, dans la pensée populaire des Orientaux, est envisagé comme un emblème de l'âme ou de la vie extériorisée, conformément à la croyance, répandue un peu partout, selon laquelle l'âme peut s'attacher à un objet étranger au corps. Dans les jeux japonais auxquels nous venons de faire allusion, A.C. Haddon (5) aperçoit une preuve convaincante de cette théorie. Le cerf-volant qui se détache, la ficelle coupée représenteraient le détachement de l'âme du corps, la disparition d'un principe vital, sans lequel l'individu s'étiole et se meurt. Cette interprétation correspond effectivement à une croyance très répandue ; en tout cas, il est clair, d'après les exemples que nous avons cités, que dans plusieurs régions on considère le cerf-volant comme étant lié par des rapports « sympathiques » à la personne qui le lance.

Il est aisé de se rendre compte du fondement psychologique de ces considérations, si l'on songe tout d'abord que déjà des philosophes tels que H. Spencer et E. Kapp (6) avaient soutenu la thèse selon laquelle toute construction de type mécanique serait une projection ou une prolongation d'organes somatiques. Lotze (7), plus spécialement, s'est arrêté à examiner le dédoublement des perceptions tactiles, grâce auquel la faculté perceptive semble se déplacer du siège organique du toucher (par exemple la main) à l'extrémité d'un objet (bâton, sonde) qui lui est rattaché.

En outre de leur utilité pratique, évidente, ce dédoublement des perceptions « nous procure, dit Lotze, l'agréable sensation d'une présence spirituelle prolongée au delà des limites de notre corps ». La psychanalyse a par la suite approfondi ces points de vue en faisant ressortir les racines instinctuelles (libidinales, agressives) du développement de la mécanique et des machines en général. Elle a fait remarquer que les outils et les mécanismes

(4) St. Culin : *Korean Games*, Philadelphie, 1895.

(5) A. C. Haddon : *The study of man*, 2e edition, Londres, 1908.

(6) Cités par S. Ferenczi, en *Zur Psychogenese der Mechanik*, en *Imago*, V. (1919), p. 394-401.

(7) H. Lotze : *Grundzüge der Psychologie*, 2e édit., Leipzig, 1882.

sont des reproductions, sur un plan de sublimation et de symbole, d'activités instinctuelles primitives et d'organes somatiques. D'autre part, elle a distingué, d'un côté les machines de type primitif (tel que le bâton et la hache), qui ne sont pas des projections d'organes, mais des introjections de parties du monde extérieur grâce auxquelles on étend la sphère d'influence du moi ; de l'autre côté les machines d'un type plus élevé, agissant pour leur propre compte, et grâce auxquelles la volonté humaine « donne une âme », selon l'expression de Ferenczi (8), à une partie du monde extérieur.

Aucun doute que le cerf-volant appartienne, à proprement parler, aux mécanismes du premier type, en ce sens qu'il permet au moi de l'enfant d'étendre son influence et ses rapports avec le monde extérieur, de prendre contact, par son moyen, avec le vent, les hauteurs, les nuages, où il ne pourrait arriver autrement. Mais à un autre point de vue, la machine n'apparaît pas toujours et directement rattachée à la volonté de celui qui la contrôle ; son essence même la porte à se mouvoir, à s'étendre, à s'abaisser au gré de l'action variée des éléments qui agissent sur elle, et sur lesquels celui qui la guide a un pouvoir très limité. Dans cette alternative, dans cette petite lutte contre les forces du macrocosme, réside tout le charme du jeu avec le cerf-volant, charme que Hirn décrit efficacement ainsi :

« Les tiraillements et les secousses, la tension et le relâchement de la ficelle retenue aux mains du « lanceur » lui font réaliser tous les changements de position du cerf-volant. Il sent la résistance comme s'il la rencontrait personnellement et il assiste de tout son être au vol aérien. Il foule le sol, mais une partie de lui-même, semble-t-il, lutte avec le vent et s'élève dans le ciel. Avec la petite nef qui brille il s'élance vers les altitudes, parcourt la voûte céleste et, quand le soleil en éclaire la toile ou le papier blanc, il en reçoit comme un reflet. La force de l'inertie semble abolie, et le pesant être terrestre a la révélation de la rapidité et de la légèreté des vents ».

Il n'est pas surprenant que les écrivains et les poètes, en exprimant des sentiments analogues à ceux que nous venons de signaler dans différentes manifestations de l'âme populaire, aient aperçu d'une façon plus ou moins consciente dans le cerf-volant un emblême de la vie et de l'âme, une représentation — dans

(8) Op. cit.

son comportement alternatif en face des éléments naturels — des péripéties, de la série d'espoirs et de déceptions, d'aspirations et d'anxiétés qui caractérisent l'existence. Celui qui a lancé le cerf-volant, ainsi que l'a fort bien fait remarquer Hirn, sent cet appareil comme une partie de son propre corps et parvient à s'identifier avec lui. W. Hazlitt (9), en rappelant ses expériences enfantines à ce sujet, écrit :

« Il est pour moi un objet animé. Je ressens encore l'impression de flottement et de vibration et la secousse au coude que me communiquait la corde en se déroulant, au moment où mon cerf-volant s'élevait dans l'air et se lançait parmi les nuages. Mon petit bagage d'espérance et de craintes montait avec lui ; il était alors une partie de ma vie consciente, il l'est encore. Il m'apparaît toujours comme l'un des « êtres joyeux des éléments », mon camarade de jeux du temps où la vie était jeune, frère jumeaux de mes premiers souvenirs. »

L'allégorie du cerf-volant qui s'élève (vie) et celle de la mort, représentée par le fil qui se déchire, ou par la chute du jouet entraîné par une rafale de vent, figurent, entre autres écrits, dans deux petits poèmes, dont l'un, moderne, est de Giovanni Pascoli ; l'autre, un peu plus ancien, de Frans Michaël Franzèn : tous les deux portent le titre : « Le cerf-volant ». Pascoli commence par rappeler une journée de vacances, au printemps : les écoliers sont sortis en troupe « parmi les haies de ronces et d'aubépine ». Il continue ainsi :

« ... Maintenant nous nous arrêtons : Urbino venteux est en face de nous : chacun envoie d'une hauteur son cerf-volant dans le ciel bleu. Et voilà qu'il ondoie, il pend, il heurte, il bondit, il remonte, il prend le vent : voilà qu'il se lève doucement au milieu d'un long cri des enfants. Il monte, il enlève le fil de la main, comme une fleur qui s'enfuirait de sa tige fragile, allant refleurir au loin. Il monte ; et les pieds frémissants, et la poitrine haletante du garçonnet, et sa pupille avide et son visage et son cœur, il enlève tout vers le ciel. »

Mais à un certain point du poème, on a l'intuition que les cerfs-volants tombent ; par une association immédiate d'idées, le poète se remémore un petit camarade d'école frappé d'une mort prématurée :

« Plus haut, plus haut encore ; il ne brille déjà plus que

(9) W. Hazlitt : *Table talk*, Londres, 1821-22. Cité par Hirn.

comme un point lointain... Mais voilà un coup de vent de côté, voilà un cri aigu... Qui donc crie ? Ce sont les voix des compagnons de ma classe : je les connais toutes soudain ; celle-ci douce, celle-là aiguë, cette autre voilée... Je vous reconnais tous, l'un après l'autre, ô mes camarades ! Et toi aussi, qui laisses tomber sur l'épaule ton pâle visage. Toi aussi : j'ai dit sur toi les prières et j'ai pleuré : et cependant tu es bien heureux, toi qui n'as vu tomber au vent que les cerfs-volants !... Tu as été heureux, toi qui as fermé les yeux convaincu, en serrant sur ton cœur le plus cher de tes jouets ! Oh, je sais bien que l'on meurt doucement, en serrant sur son sein son enfance, comme une fleur qui ne s'est pas encore épanouie serre ses blancs pétales ! Oh, jeune mort, je ne tarderai guère à venir, moi aussi, sous le gazon, là où tu dors tranquille et solitaire... »

Quant aux vers de Franzèn, ils font partie d'une série de poèmes (Fanny-sanger) où l'on chante l'éclosion et le développement d'un amour délicat entre deux adolescents. Dans « Le Cerf-volant », Edvin, qui a dessiné sur le jouet l'initiale du nom de sa Fanny, rongée par un mal qui ne pardonne pas, court à travers les prés avec son cerf-volant. En s'identifiant avec celui-ci, la fillette se demande « pendant combien de temps son âme planera encore entre ciel et terre ». Et Edvin « sentit tout à coup, en suivant le vol, une terreur pleine de pressentiments : il se retourna brusquement et laissa échapper la ficelle. Le cerf-volant disparut : on ne le retrouva jamais. Pâle, il restait immobile en regardant son amie... »

*
* *

Un examen plus strictement analytique du matériel que nous avons examiné jusqu'ici nous permettra de faire de nouvelles remarques relativement au cerf-volant et à sa signification psychologique. Toute une série de considérations portent à envisager le cerf-volant comme un symbole phallique, et sa tendance à planer vers les hauteurs comme un symbole de l'érection.

La forme allongée et pénétrante, la faculté de s'élever, de vaincre la force d'inertie, ont depuis longtemps fait considérer, en psychanalyse, comme des équivalents inconscients du pénis l'aéroplane, le dirigeable, les volatiles en général : en Italie, le mot « uccello » (oiseau) est employé vulgairement pour indiquer

le membre viril. Le « vol », à son tour, a été reconnu comme un équivalent de l'érection (10). Relativement au cerf-volant, nous avons vu, en outre, d'après différents témoignages, que celui qui le lance le ressent presque comme une partie de son propre corps.

Ce n'est d'ailleurs certainement pas un simple hasard si l'on a donné au jouet, dans les différents pays, des dénominations rappelant des oiseaux de proie ou des animaux caractéristiques par leur puissance et leur masculinité : « aquilone » (c'est-à-dire « gros aigle ») en italien, « kite » (« merlan ») en anglais, « Drache » (« dragon ») en allemand, « cerf-volant » en différentes langues. De même, ce ne peut être par hasard que sa forme, ainsi que nous l'avons fait remarquer, emprunte souvent chez différents peuples contemporains, et anciennement un peu partout, l'aspect d'un poisson, d'un oiseau, d'un dragon ou d'une autre figure appartenant au multiforme symbolisme phallique.

D'ailleurs, partout et de tout temps, ainsi que cela ressort d'une littérature et d'une iconographie très riches, la représentation directe et symbolique du phallus affirme la création et la vie en face de la destruction et de la mort : il suffit de songer, à cet égard, aux *lingas* hindous, si répandus, qui représentent justement le pénis et qui sont objets de culte et de vénération, en leur qualité d'emblèmes de fertilité et de vie.

Ces considérations nous permettent de comprendre bien mieux l'origine du « cerf-volant en tant qu'emblème de vie ». Le lancement de cerfs-volants en forme de poisson, à l'occasion des fêtes japonaises de la puberté, représente essentiellement l'éclosion et l'affirmation de la sexualité virile ; la crainte superstitieuse de la coupure du fil est une crainte de castration et de mort ; les luttes joyeuses entre les cerfs-volants représentent des luttes instinctuelles plus graves et profondes, relatives à la conservation et à l'affirmation de sa propre virilité, et à l'agression envers celle des autres. Sur ces fondements inconscients la fantaisie populaire et l'inspiration des poètes a édifié les coutumes, les croyances et les représentations que nous venons de rappeler plus haut (11).

(10) On rencontre surtout ces équivalences dans l'interprétation des rêves (Cfr. FREUD : *Traumdeutung*, passim). Déjà, avant Freud, J. Mourly Vold, en 1906, avait considéré les rêves concernant les vols aériens comme représentant l'excitation sexuelle. L'idée que les vols en rêve puissent constituer un symbole de l'érection est de P. Federn.

(11) Dans son essai si complet *The Theory of symbolism*, paru d'abord dans *The British Journal of Psychology*, IX (1916), pp. 181, 229, et ensuite

Le symbolisme essentiel du cerf-volant est rappelé aussi, dans la littérature psychanalytique, dans une note de Ferenczi (12). Un malade, client de celui-ci, lui rapporta qu'un de ses oncles, sujet au délire de persécution, avait l'habitude, quoiqu'il eût dépassé la trentaine, de jouer toujours avec des enfants, devant lesquels il s'adonnait parfois à des actes d'exhibitionnisme. Cet homme aimait spécialement à construire des cerfs-volants qu'il lançait très haut, jusqu'à ce qu'on ne les vît plus ; alors il attachait la ficelle à une chaise sur laquelle il faisait asseoir un enfant, et s'amusait beaucoup lorsque la tension soudaine de la corde renversait la chaise et l'enfant (on voit nettement ici la connexion entre paranoïa et homosexualité). Le même Ferenczi rappelle, dans la note en question, une expression symbolique de cette sorte, contenue en un célèbre roman : « Je rappelle à ce propos M. Dick, affecté d'une folie douce, dans *David Copperfield*, de Dickens ; lui aussi joue toujours avec des enfants et lance des cerfs-volants sur lesquels il griffonne ses fantaisies autour de la mort de Charles Ier. Si cela se produisait avec un de nos patients, nous devrions le considérer, même s'il avait le bon caractère de M. Dick, comme un parri-(régi)-cide inconscient, qui aspire, d'autre part, aux insignes de la dignité paternelle ».

Il est bon de nous arrêter un peu plus longuement sur ce personnage bien connu de Dickens. Dans le chapitre X de *David Copperfield*, intitulé « La tête de Charles Ier », le protagoniste du roman entre en conversation avec M. Dick, qui vient justement d'achever un grand cerf-volant. M. Dick demande à David la date exacte de la mort de Charles Ier et s'étonne qu'elle se soit produite

dans *Papers on Psychoanalysis*, 3e édition, Londres, 1923, chap. VIII, E. Jones a finement remarqué, en rectifiant certaines idées de H. Silberer, qu'après avoir découvert la signification d'un symbole (vrai), on a tendance à l'atténuer en lui donnant une interprétation « fonctionnelle » plus générale, et par conséquent plus inoffensive. Ainsi, par exemple, la bague, symbole de la partie génitale féminine, devient emblème du mariage. Dans le cas du cerf-volant, le fait que le peuple et les poètes l'ont considéré comme étant l'emblème de la vie et de l'essence vitale (âme) constitue une amplification, et en même temps une atténuation, de la signification originelle qui demeure ainsi inconsciente. Pour la psychanalyse donc, le cerf-volant est, comme tel, un symbole phallique ; ce n'est qu'en adoptant par commodité le langage courant que l'on peut dire, en termes moins appropriés, qu'il est un symbole de la vie. En réalité, il ne s'agit point, comme nous venons de le dire, d'un vrai « symbole », mais d'un « emblème », ou d'une figure emblématique.

(12) S. Ferenczi : *Der Drachenflieger als Erektionssymbol*, dans *Intern. Zeitschr. für (ärztliche) Psychoanalyse*, I (1913), p. 379 ; et dans *Bausteine zur Psychoanalyse*, II (*Praxis*), Vienne, 1927, pp. 250, 251.

si longtemps auparavant (1649). Ensuite il lui montre le cerf-volant « couvert, dit Dickens, d'une écriture très fine, si aisément lisible, qu'il me sembla y voir en deux ou trois endroits des allusions à la mort de Charles Ier. » L'enfant, en quittant la chambre de M. Dick, exprime timidement à sa tante l'idée que ce monsieur est fou. La tante le nie énergiquement, mais peu après elle admet que son parent est « un petit peu extravagant » ; elle rappelle que le frère de Dick l'a fait enfermer pendant quelque temps dans un asile d'aliénés et que le mariage malheureux d'une sœur de M. Dick, « joint à la peur qu'il avait de son frère, lui avait donné la fièvre ». Quant à Charles Ier, la tante dit que « c'est là sa manière allégorique de parler de ce souvenir ». L'auteur nous apprend que M. Dick écrit un mémoire sur les malheurs de sa famille. « J'ai su, ajoute-t-il, qu'il s'efforçait depuis plus de dix ans de chasser de son mémoire Charles Ier, sans y parvenir. Charles Ier y revenait toujours, et il y était encore ».

Il n'est pas difficile de voir — et Ferenczi le remarque aussi — dans Charles Ier un représentant de l'autorité paternelle, contre laquelle M. Dick se dresse, en affirmant en même temps sa propre personnalité. Mais Ferenczi n'est pas allé plus loin dans le développement analytique de ce curieux épisode. Nous remarquerons donc que la situation dans laquelle, conformément aux dires de la tante de David, s'est trouvé M. Dick, n'est que la deuxième édition, pour ainsi dire, de la situation œdipienne primitive. A la place du père nous trouvons le frère autoritaire et cruel, qui fait enfermer Dick dans un asile d'aliénés et dont Dick a une peur folle ; à la place de la mère nous trouvons la sœur, aux malheurs conjugaux de laquelle Dick assiste chagriné. L'agression refoulée contre l'image paternelle s'épanche, dans le cas de Dick (qui nous paraît cliniquement un schizophrène), en lançant un cerf-volant, geste dans lequel se trouvent condensés deux symbolismes phalliques : l'éviration du père (représentée avec toute évidence par la « décapitation » de Charles Ier) et l'affirmation de sa propre puissance virile, c'est-à-dire la protestation contre sa propre éviration, nécessairement rattachée, dans l'inconscient, avec une attitude passive féminine en face du père. La tendance obsédante à répéter les situations, si caractéristique des énergies pathogènes inconscientes, est bien représenté par l'intrusion, continuée pendant dix ans, de « Charles Ier » dans le mémoire du pauvre M. Dick, et par son impossibilité de l'« expulser », ainsi que par la répétition symbolique de la construction

et du lancement des cerfs-volants. Maintenant, si nous songeons à la pathétique enfance de Dickens, opprimé par une triste image paternelle, — enfance qui présente plusieurs points de contact avec celle de son plus cher personnage, David Copperfield, — nous voyons à quelle source a puisé l'auteur du roman pour nous exprimer d'une façon voilée ce que nous avons cherché à éclaircir. Il s'agit de tendances de l'auteur lui-même, qui étaient certainement inconscientes chez lui, et qu'il peut nous présenter sous une forme si nettement et psychotiquement symbolique, puisqu'il les attribue à un demi-fou. En tout cas, le symbolisme du cerf-volant, tel qu'il est considéré par la psychanalyse, reçoit dans l'épisode raconté par Dickens une nouvelle et brillante confirmation.

Le cerf-volant est donc avant tout un équivalent de la verge et de l'érection. En second lieu, l'affirmation du phallus revêt la plus haute signification de l'affirmation de la vie, ce qui fait que le cerf-volant est aussi considéré par le peuple et par les poètes comme un emblème de l'existence et de l'âme immortelle. Ce n'est pas cependant le seul objet auquel puissent se rattacher, sur des plans plus ou moins profonds de l'inconscient, ces importantes qualités représentatives. Un autre symbole génital (et généralement phallique) auquel on confère aussi la fonction de représenter la vie, persistant après la mort, est par exemple la fleur, dont la présence dans les funérailles et sur les tombeaux sert justement à signifier la réaffirmation de la vie (plus profondément : de la faculté de création propre au phallus) contre l'annihilation et la mort.

Mme Marie Bonaparte qui, dans un court essai fort expressif (13), a signalé ces rapports en ce qui concerne les fleurs, rappelle aussi la flamme comme étant un symbole phallique niant la mort. « Tel est le sens, écrit-elle, des flammes allumées, à de certains jours, dans certains cimetières, sur toutes les tombes, à Vienne notamment, où, au soir des Morts, l'immense cimetière municipal semble une ville vivante où chaque défunt, dans sa maison-tombe, veillerait ».

Mais, en outre de sa qualité de symbole proprement phallique, au lieu d'être bisexuée comme la fleur, la flamme partage avec le cerf-volant une autre prérogative. Dans le symbolisme du cerf-

(13) M. Bonaparte : *De la mort et des fleurs*, dans *Almanach der Psychoanalyse*, Vienne, 1934, pp. 71/77.

volant, ainsi que nous venons de le voir, la représentation phallique, prise dans son sens d'organe générateur et créateur, est accompagnée d'un coefficient d'agressivité, d'affirmation de soi et de lutte, qui se manifeste parfois au préjudice de la puissance phallique des autres, et souvent sous la forme d'une castration symbolique (luttes d'enfants avec les cerfs-volants, épisode de « M. Dick »). On en peut dire autant du feu, qui d'un côté réchauffe, produit l'énergie, alimente et crée, de l'autre côté s'élève avec une violence rageuse, attaque et consume. Nous croyons donc qu'il est opportun d'approfondir davantage la signification de cet autre symbole, sur lequel on a déjà beaucoup écrit, même du point de vue psychanalytique, mais peut-être sans l'envisager sous tous ses aspects.

II

Ainsi que nous l'avons fait remarquer en citant le petit essai de Mme Marie Bonaparte, le feu et la flamme peuvent, tout aussi bien que le cerf-volant, être pris comme emblèmes de la vie qui persiste, de l'élément profond et essentiel qui conditionne notre existence (âme). A partir des anciens cultes du feu et du soleil, une quantité de traditions, d'usages et de légendes témoignent de ces significations emblématiques : pour les citer, on n'a que l'embarras du choix. Il nous suffira de rappeler les lampadodromies de la Grèce classique, dans lesquelles un flambeau était transmis d'une main à l'autre, et dont l'un allumait l'autre, pour indiquer la pérennité de l'énergie vitale représentée par le feu ; les multiples manifestations cultuelles, depuis celles de l'ancienne Perse jusqu'aux « lumières perpétuelles » de nos églises et de nos cimetières, avec lesquelles on a voulu et l'on veut témoigner par le feu et par la flamme d'un principe de vie éternelle et d'immortalité (il suffit de penser au « cœur enflammé » figuré dans un si grand nombre d'images du Christ) ; le jeu très répandu dans lequel une allumette ou un cure-dents allumés passent d'une main à l'autre avec les mots : « petit bonhomme vit encore ; l'usage anglo-saxon d'offrir à une personne, à l'occasion de l'anniversaire

de sa naissance, un gâteau avec autant de bougies allumées que la personne compte d'années ; et ainsi de suite.

Dans l'ancien mythe de Méléagre (14), la vie du héros est strictement rattachée à la combustion d'un tison ; elle devait cesser lorsque le tison serait consumé. Une légende populaire de l'île de Zante (15) relate que, sous le règne de Caron, est allumée une quantité de petites lumières, à chacune desquelles était liée la vie d'un homme ; quand l'une d'elles s'éteignait, cela équivalait au décès de l'individu qu'elle représentait. D'une manière analogue, le conte « La Mort marraine » des frères Grimm nous montre la demeure de la Mort sous l'aspect d'une grande caverne, dans laquelle brûlent des torches innombrables, grandes, moyennes et petites. A tout moment, il y en a quelques-unes qui s'éteignent, d'autres qui s'allument. « Voici, dit la Mort, les lumières représentant chacune des vies humaines. Les grandes représentent les enfants, les moyennes représentent les époux dans la fleur de l'âge, et les petites les vieux. » Le conte se termine par la mort du protagoniste, son petit flambeau étant tombé et s'étant éteint... Dans le roman « She », de H. Rider Haggard (porté aussi à l'écran en 1936 sous le titre « La femme éternelle ») l'héroïne renouvelle, pendant des siècles, sa jeunesse en se plongeant, de temps à autre, dans une flamme mystérieuse qui jaillit des profondeurs de la terre et qui lui rend l'énergie vitale.

Ainsi que le remarque justement Kuhnert, cité par Rank (16), l'idée originelle du feu comme emblème de la vie a été souvent obscurcie, parce que le feu consume aussi, ce qui fait que parfois (ainsi que cela s'est produit dans le mythe de Méléagre) le fait lui-même qu'un bois ou une torche brûlait a été interprété comme un signe de destruction et de mort. Les deux prérogatives essentielles du feu, que nous avons rappelées plus haut, devaient amener nécessairement à ces fusions et stratifications mythographiques.

Mais, de même que pour le cerf-volant, on peut dire pour le feu que ces représentations sont « fonctionnelles » et embléma-

(14) *Cfr.* E. Kuhnert, in W. H. Roscher : *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II, 2, s. v. *Meleagros*, col. 2602.

(15) C'est ce que nous apprend B. Schmidt : *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Leipzig, 1871, p. 246.

(16) O. Rank : *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, Vienne, 1922, chap. II, pp. 26/27.

tiques, en comparaison de la signification plus directe et profonde que le feu et la flamme ont pour l'inconscient, c'est-à-dire en comparaison de leur vrai symbolisme, qui, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, est essentiellement phallique et s'étend aussi à la « puissance sexuelle » et à l'« amour » en général.

Même pour ces significations nous trouvons toutes sortes de confirmations de cette signification dans la mythologie et le folklore. Aussi est-il presque naturel de rappeler incidemment ici la popularité et la diffusion d'expressions telles que « ma flamme », « brûler d'amour », une « passion ardente », etc..., toutes expressions que se rapportent à la vie érotique quotidienne.

L'invention du feu est attribuée, dans plusieurs mythes anciens, à un oiseau (déjà mentionné comme un symbole phallique), ou bien un oiseau héros. Par exemple, dans une légende chinoise rapportée par E.-B. Taylor (17), un sage voit un oiseau qui produit le feu en donnant des coups de bec dans le bois d'un arbre ; l'homme l'imite en employant une branche de la plante, et obtient le feu à son tour. Le nom du personnage est Suyjin ; or le mot *suy* signifie la branche (autre symbole phallique évident) avec laquelle le feu est engendré par friction. Un symbolisme absolument analogue se rencontre dans les *Védas* et dans les *Upanishad,* où le procédé employé de nos jours encore chez différentes populations primitives, qui consiste à produire le feu par le frottement répété d'un pieu pointu introduit dans un morceau de bois doux, est comparé directement et nettement à l'acte sexuel, et accompagné de formules propitiatoires dans lesquelles les deux bois sont appelés des termes mêmes par lesquels on désigne les organes masculin et féminin (18).

Dans la *Brâdaranyaka Upanishad* l'époux, au moment du rapprochement sexuel, dit à l'épouse : « Les deux verges avec lesquelles les Ashvinis obtiennent le feu sont en or ; nous invoquons le fruit, afin qu'il mûrisse au neuvième mois. De même que la terre enserre dans son sein le feu, de même je dépose en toi l'embryon » (19). L'explorateur Léo Frobenius (20), ethno-

(17) E. B. Taylor : *Early History of Mankind,* Londres, 1870, p. 256.

(18) *Cfr Sacred Books of the East,* XII, p. 275 ; XV, p. 236 et suiv. Des analogies semblables se trouvent dans les langues sémitiques.

(19) VI, 4, 22. Trad. de F. Belloni Filippi, in *Due Upanishad,* Lanciano, 1922, p. 127.

(20) Cité par Rank, op. cit, p. 22 en note.

logue distingué, nous a apporté des témoignages absolument analogues concernant les populations africaines. Le concept ancien du feu en tant que principe fécondateur est démontré aussi par son rattachement à des animaux ou à des démons ayant les mêmes traits caractéristiques : spécialement avec le serpent, que l'on appelle ζῶον πυρῶδες (F.H.G., III, 572), et aussi avec l'aigle et le coq. Inutile de rappeler la signification universellement phallique du serpent.

On connaît l'ancienne légende relative à la naissance de Servius Tullius. Sa mère, Ocrisia, esclave de la reine Tanaquilla, voit apparaître, à la place de la flamme du foyer, un membre viril ; elle est ensuite fécondée par le dieu Lares (ou par Vulcain) et reste enceinte du grand roi (21). Les mythes et les croyances qui se rapportent à la vertu « fécondatrice » du feu sont d'ailleurs très répandus. De nos jours encore, nous apprend A.-C. Crawley (22), ils sont fréquents chez certaines populations sauvages de l'Australie. Rank (23) a opportunément rappelé, d'après Frazer, que l'institution romaine des Vestales devait impliquer la vénération du feu en tant que principe générateur sexualisé (virilisé), à telles enseignes que les prêtresses de ce culte devaient rester vierges (c'est-à-dire fidèles au feu-époux), de même que tant d'autres « gardiennes » et « conservatrices » du feu rappelées par le mythe et par la tradition.

Il est intéressant de remarquer, entre autres choses, les rapports étroits qui rattachent le feu aux manifestations de la sexualité, tels qu'on les rencontre chez les populations australiennes que nous avons citées plus haut. Ils ont été mis en évidence, d'une façon complète, dans les travaux classiques de W.-B. Spencer et F.-J. Gillen (24). C'est ainsi que, par exemple, les enfants australiens de certaines tribus reçoivent, à leur initiation, un petit pieu pour allumer le feu (symbole de la virilité qu'ils ont atteinte) et qui leur est présenté par la mère de leur future épouse. Dans ces tribus la circoncision est pratiquée au moyen d'un pieu enflammé. La principale cérémonie de l'*Engwura,* fête orgiaque des tribus de l'Australie centrale, est la suivante : hommes et femmes dansent

(21) Denys d'Halicarnasse, IV, 2, et Plutarque : *De Fortuna Romanorum,* 10. *Cfr.* R. Peter, en Roscher, *Lexikon* cit., III, s. v. *Ocrisia,* coll. 599/600.

(22) A. E. Crawley : *The Mystic Rose,* Londres, 1902, p. 197.

(23) Op. cit., pp. 23/24.

(24) W. B. Spencer et F. J. Gillen : *Natives Tribes of Central Australia,* Londres, 1899 ; et *Northem Tribes of Central Australia,* Londres, 1904.

d'abord autour de grands feux ; les différents tabous sont successivement brisés, dans un crescendo d'orgies ; on allume des flambeaux, les hommes qui ont eu entre eux des disputes les symbolisent par des luttes simulées à l'aide de tisons rouges, après quoi ils se réconcilient solennellement ; enfin il y a un branle général avec flambeaux allumés, et la cérémonie se termine par de libres unions sexuelles.

Chez certains peuples d'Occident, des manifestations du même genre, quoique moins outrées, ont eu lieu pendant longtemps à l'occasion de la fête de la Saint Jean (fête du solstice d'été), dans lesquelles une des principales cérémonies consiste à allumer de grands feux de joie.

A propos de ce symbolisme du feu, acquis depuis longtemps, dans son expression la plus immédiate, au patrimoine culturel de la psychanalyse, et attesté, comme on a pu le voir, par de nombreuses constatations ethnologiques, mythologiques et folkloristes, il est très important d'examiner de nouveau le mythe très connu de Prométhée, dont Freud (25) a récemment proposé une nouvelle interprétation. Tenons-nous, pour notre investigation, à l'exposé concis que donne de ce mythe l'*Enciclopedia Italiana* (26) :

« Dans la mythologie les premiers témoignages au sujet de Prométhée nous sont offerts par Hésiode... Ami des hommes et désireux de les favoriser, lorsqu'à Mékone on doit partager les sacrifices entre les dieux et les hommes, Prométhée met de côté pour ces derniers les meilleures parties des victimes, en les couvrant d'os et de peaux tandis que la partie la plus négligeable, réservée aux dieux, est couverte de gras très appétissant. Zeus choisit le plus mauvais des deux tas, mais ne renonce pas ensuite à une terrible vengeance, qui consiste à priver du feu les hommes. Une fois encore Prométhée ne manque pas de suivre ses sentiments de bienveillance envers les hommes et vole le feu aux dieux en le cachant dans une canne. Alors Zeus médite une punition plus terrible encore, aussi bien pour Prométhée que pour ses protégés : aux hommes il envoie la femme, principe de tous les maux affligeant l'humanité ; quant à Prométhée, le dieu le fait enchaîner à un poteau ; un aigle lui ronge sans cesse le foie, qui se renouvelle continuellement ».

(25) S. Freud : *Zur Gewinnung des Feuers, in Imago*, XVIII (1932), p. 8 ; et en *Ges. Schr.*, XII.

(26) M. Guarducci, *in* vol. XXVIII, Rome, 1935, s. v. *Prometeo*.

En nous bornant à cette partie du mythe, voyons, sans nous occuper pour le moment du travail de Freud que nous avons mentionné, quelle peut être sa signification, conformément aux idées psychanalytiques les plus connues. Ce que nous avons dit au sujet du symbolisme du feu nous porte à envisager sa privation, effectuée par Jupiter au préjudice des hommes, comme une privation imposée à leur virilité, et peut-être même comme une castration, exécutée par une figure archaïque de père cruel et tout-puissant (Jupiter). Celui-ci, frappé dans la satisfaction d'une des activités instinctives fondamentales de l'homme primitif (la faim), se venge par l'interdiction aux fils de l'autre activité primordiale : l'amour, la sexualité, représentées par le feu. Prométhée, image du fils, se révolte et arrache à son tour le feu au dieu-père jaloux, auquel il inflige ainsi une « castration » symbolique. La nouvelle vengeance du père (la punition de Prométhée) atteste, d'un côté, une réaction fantaisiste mais admissible du père originel et de l'autre côté le sentiment de culpabilité inhérent au crime exécuté : sentiment qui crée un *tabou* relativement à la répétition du même délit. Ce *tabou* est évidemment tout à fait analogue à celui, plus général, concernant le meurtre du père, d'abord mis en lumière par Freud lui-même dans un de ses ouvrages les plus célèbres (27). L'envoi de la femme à l'homme est considéré comme une punition parce que le fait de jouir de la femme reste lié indissolublement à l'insubordination filiale et au sentiment de culpabilité y relatif ; en réalité il indique qu'après la liquidation symbolique du père, les fils ont pu parvenir à ce qui était auparavant un privilège despotique paternel, ce qui est aussi en parfaite harmonie avec ce que Freud pense relativement à la horde primitive, dans laquelle le père-chef disposait des femmes à son gré, tyranniquement.

L'interprétation symbolique sexuelle du mythe de Prométhée que nous avons exposée schématiquement, dans la forme qui nous paraît la plus rationnelle et la plus systématique, avait été déjà entrevue par l'archéologue A. Kuhn (28) et mise en lumière dans le domaine de la psychanalyse, quoique, à notre avis, d'une façon un peu hésitante, par K. Abraham (29). Dans l'ouvrage que nous

(27) S. Freud : *Totem und Tabu, in Ges. Schr.*, X.

(28) A. Kuhn : *Ueber die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin, 1859, nouv. éd. 1886.

(29) K. Abraham : *Traum und Mythus*, Vienne, 1909, p. 26 et suiv.

Abraham a, de toutes façons, le grand mérite d'avoir fait ressortir l'ex-

avons mentionné plus haut (25), Freud fait en outre ressortir la signification phallique, soit du foie rongé et qui cependant se reproduit constamment, soit de l'oiseau de proie qui le consomme sans cesse.

Freud, toutefois, ainsi que nous venons de le dire, a récemment proposé, pour le mythe de Prométhée, une interprétation nouvelle et différente de celle dont nous avons parlé. Selon lui, l'élément fondamental de la légende — le vol, le sacrilège — n'est pas une offense à un dieu, c'est l'acte d'éluder et réprimer un instinct : celui, selon une hypothèse qu'il a avancée ailleurs (30), pour lequel l'homme primitif aurait trouvé une satisfaction (de type inconsciemment homosexuel) en urinant sur le feu et en l'éteignant. Freud présente différents arguments à l'appui de ces interprétations ; en principe ils se rapportent à la connexion (opposition) inconsciente, bien connue et profonde, entre le feu et l'urine, analogue à celle, plus générale et consciente, entre le feu et l'eau. Selon Freud, en outre, on ne saurait se rendre compte du symbole phallique de la canne dans laquelle Prométhée apporte le feu aux hommes, si ce n'est en la considérant comme une « représentation au moyen du contraire », c'est-à-dire en opposition avec sa signification essentielle : la « canne » serait le membre « dans lequel l'homme cache non pas le feu, mais le moyen de l'éteindre, un jet d'eau, son urine ». Le dieu qui est trompé ne serait pas, selon Freud, une vraie figure divine ; il n'aurait pas encore « les traits caractéristiques d'un surmoi », il serait encore « le représentant de la vie instinctuelle ». La punition de Prométhée serait l'expression du ressentiment de l'humanité, à laquelle on a enlevé une satisfaction instinctuelle, contre le héros...

Il est évidemment difficile de se prononcer pour ou contre ces thèses freudiennes. Nous pourrons cependant avancer à cet égard quelques observations à titre de contribution à un examen plus approfondi de ce très intéressant sujet.

traordinaire « surdétermination » du mythe de Prométhée, en isolant ses différentes « couches ». Du temps où il a élaboré son étude, les connaissances analytiques n'étaient pas encore approfondies comme elles le sont aujourd'hui, ce qui fait qu'il n'a pu donner un schéma sûr de la signification essentielle du mythe. Son interprétation de la « couche » la plus profonde du mythe (op. cit., p. 58 et suiv.) concorde avec la nôtre, du moins en ce qui concerne l'apothéose de « la puissance génératrice de l'homme ».

(30) S. Freud : *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 47-48, en note ; et dans *Ges. Schr.*, XII.

Aucun psychanalyste n'oserait mettre en doute l'existence de rapports essentiels entre le feu et l'érotisme urétral, les fondements de ces rapports ayant été à plusieurs reprises signalés par Freud et par d'autres. On ne peut que trouver intéressante, même si elle est discutable (31), l'hypothèse centrale soutenue par Freud relativement à la défense d'uriner sur le feu, défense qui pourrait être à l'origine des mesures *conservatives* du feu (la femme, toujours selon Freud, aurait été préposée à cette conservation à cause de ses caractéristiques anatomiques qui ne lui permettent pas cette satisfaction). Mais nous trouvons tout au moins douteux que cette thèse puisse être appliquée au mythe de Prométhée. Dans la première élaboration hésiodienne le « dieu » offensé est nettement personnifié selon le schéma classique du dieu-père (Jupiter). Nous ne voyons pas bien quels arguments pourraient être présentés à l'appui de l'hypothèse de Freud, selon laquelle il représenterait un instinct. Quant à la « canne », il n'y a, à notre avis, aucune raison suffisante pour l'interpréter d'après son contraire : Freud écrit que « si cet objet apparaissait en rêve, on l'interpréterait comme un symbole du pénis, tout en se trouvant perplexe devant le fait que l'objet comporte une cavité ». Seulement, voilà : le moyen employé par Prométhée pour transporter la fatale parcelle incandescente n'est point, selon le texte d'Hésiode, une canne vide, mais un segment de νάρθηξ (*Ferula communis*), remplie de moelle, pareil à ceux qui, aujourd'hui encore, chez certaines populations primitives, sont employés dans le même but. L'équation symbolique est donc parfaite : le segment est justement le *phallus*, dans lequel vibre et couve le germe du feu, c'est-à-dire de l'excitation sexuelle (σπέρμα πυρός, selon l'expression homérique (32) ; et le *phallus* est, à son tour, le symbole de la puissance virile et de l'amour, enlevés par Prométhée à Jupiter-père en faveur des hommes-fils.

Il vaut cependant mieux nous arrêter, non pas sur les points discutables de la thèse freudienne, mais sur l'ensemble du mythe

(31) A. Schaeffer, dans son étude *Der Mensch und das Feuer*, parue en *Die psychoanalytische Bewegung*, II (1930), fasc. 3, p. 201 et suiv., a critiqué l'hypothèse freudienne, exposée dans l'ouvrage dont nous avons parlé dans la note précédente, en se fondant surtout sur la grande vénération dans laquelle on devait tenir le feu dans les premiers âges de l'humanité, et en insistant à son tour sur la signification fondamentale du feu comme un symbole aussi cultuel de sexualité et de génération.

(32) Homère : *Odyssée*, livre V, vers 490.

de Prométhée, ainsi que sur l'interprétation que nous en avons donnée, interprétation qui, même d'après les découvertes fondamentales de Freud, nous semble incontestable. Freud n'a d'ailleurs jamais critiqué ce point de vue : il se borne à ne pas l'envisager dans son ouvrage. Cela ne signifie nullement qu'il ne puisse en reconnaître l'exactitude ni penser qu'il soit possible de concilier notre thèse et celle qu'il a récemment adoptée.

Selon notre manière de voir, la légende de Prométhée fait donc partie de tout le système mythologique dont le thème fondamental est la révolte du fils contre le père (Jupiter-Saturne, Ulysse-Poliphème, Siegfried-Wotan, etc...). On ne saurait certainement attribuer au hasard toutes les concordances que nous avons exposées à cet égard ; pas plus qu'on ne saurait attribuer au hasard le fait incontestable qu'à travers les siècles la figure de Prométhée a frappé l'imagination de poètes et écrivains, depuis Eschyle jusqu'à Milton, à Gœthe, à Shelley, justement à cause de son aspect d'insurgé héroïque contre l'autorité et la tyrannie. Mais l'attitude « prométhéique » apparaît, à la lumière de la psychanalyse freudienne, comme étant en substance celle d'une « protestation phallique » : elle est l'affirmation véhémente et titanesque de la sexualité concentrée dans le phallus, symbolisée par le feu et conquise contre l'opposition paternelle, qui est ainsi mise en déroute et vaincue.

III

Le pouvoir créateur ou destructeur du feu apparaît mieux encore dans un autre élément cosmique : dans la foudre ou « feu » céleste, prérogative de la divinité de type paternel, et expression de sa puissance surhumaine.

Dès les époques les plus anciennes, le soleil, le feu et la foudre apparaissent aux hommes comme trois manifestations d'une seule énergie. Belloni-Filippi écrit à ce propos, dans la préface des *Due Upanishad* citées plus haut :

« Ayant remarqué que la chaleur est le substratum de plusieurs forces naturelles, le penseur (hindou) parvient à la conclusion que le soleil, la foudre et le feu sont trois aspects d'un

seul Tout : ils sont la divinité même. Il parle alors de l'Agni (Igne) en un et en trois, de l'identité du feu céleste, atmosphérique et terrestre. Plus, il remonte à l'origine du dieu bienfaisant. Les pluies descendent des nuages chargées d'éclairs pour féconder les germes de la terre, pour faire croître les arbres qui nous donnent le bois. Mais le feu entre dans le bois avec le suc vital ; il était à l'état latent dans la pluie, à raison de son origine céleste. C'est pourquoi le fait que le feu se dégage du bois doit être regardé non pas comme une évocation du génie du feu par magie, mais comme une palyngénesie du feu céleste ».

Il est important de souligner cet aspect *générateur* et *créateur* de la foudre, parce qu'il paraît au premier abord moins évident, étant donné l'action *destructive* que l'on connaît à l'électricité atmosphérique. Et pourtant il n'est pas difficile de reconnaître que, sur un plan psychique qui n'est pas très éloigné du plan de la conscience, cette intéressante comparaison s'établit aussi.

De même que le feu, la foudre a été, en effet, considérée, dans plusieurs fantaisies et légendes anciennes, comme étant propre à représenter un principe masculin fécondateur. Parmi les mythes qui gravitent autour d'Alexandre le Grand, il y a, par exemple, celui selon lequel sa mère, Olympia, avait rêvé, au cours de la nuit nuptiale, de se trouver au milieu d'un orage épouvantable ; une foudre flamboyante pénètre en son sein, et un feu dévorant se dégage alors de celui-ci, en se propageant et en s'éloignant vers l'infini (33). Pour citer un exemple se rapportant à la fantaisie moderne, nous rappellerons que dans le film Frankenstein, tiré du roman bien connu, le héros, parvenu au terme de ses efforts pour rendre la vie à un cadavre, expose ce dernier, au cours d'un terrible ouragan, sur une tour, afin que le feu céleste le frappe et le ranime. La foudre tombe en effet, et le corps inerte est de nouveau parcouru, après quelques instants, par une nouvelle énergie vitale.

Que la foudre ait été, dans les temps anciens, considérée comme une prérogative de la divinité du type paternel, c'est une chose manifeste si l'on songe à Jupiter, « père des dieux et des hommes », que les Romains qualifiaient « Fulgur Fulmen » et qu'une riche iconographie nous présente les foudres à la main, ou à côté de lui ; elles étaient l'emblème de sa puissance et de sa

(33) *Cfr.* J. G. Droysen : *Geschichte des Hellenismus*, I, *Gesch. Alexanders des Grossen*, Gotha, 1877, p. 69.

domination. Dans les livres homériques, Zeus intervient souvent, en des moments décisifs, par des éclairs, par des coups de tonnerre, par la foudre : il semble même que le culte de Jupiter Feretrius ait été, à l'origine, un culte de la foudre. En de nombreuses figurations, les foudres attribuées à Jupiter sont au nombre de trois. Tel est le nombre qui lui est assigné par les *Libri Fulgurales*, d'ancienne dérivation étrusque. Le choix du nombre n'étonnera pas ceux qui en connaissent, d'après une longue série de constatations analytiques, la profonde et sûre signification phallique (34).

Ces souvenirs et ces interprétations, d'après lesquels il n'est pas difficile de reconnaître dans la foudre un symbole de la puissance virile paternelle, ressortent encore mieux si on les rattache à ce que la psychanalyse a mis en lumière relativement à quelques mécanismes de « projection » des paranoïaques et des phobiques. Freud, qui a été le premier à mettre en évidence le substratum homosexuel de la paranoïa, rappelle dans un de ses ouvrages classiques (35) que le paranoïaque « président Schreber » croyait recevoir de Dieu (c'est-à-dire de son père) des courants voluptueux, appelés par le malade « les nerfs de Dieu ». Marie Bonaparte rappelle opportunément, dans son interprétation d'un conte bien connu d'Edgar Poe, « Le cas de M. Waldemar » (36), l'ouvrage de Freud à l'appui de ses observations. Elle écrit : « Toute personne familiarisée avec les symbolismes inconscients que nous a révélés la psychanalyse reconnaîtra... dans les chocs électriques, l'équivalent des sensations proprement érotiques. Les asiles d'aliénés nous offrent à foison des exemples de ces symbolismes (phobies... des courants électriques des hystériques ou des paranoïaques), et leur interprétation est régulièrement la même ».

Dans le conte de Poe en question, le héros, Auguste Bedloe, est strictement lié par des liens d'affection au vieux docteur Templeton, qui le « magnétise » même à distance. D'après les découvertes de Freud relatives au fondement libidinal (sexuel-passif) des rapports entre hypnotisé et hypnotiseur, Mme Bona-

(34) Un excellent exposé concernant le symbolisme ternaire se trouve dans E. Weiss. *Elementi di Psicoanalisi*, 3e éd., Milan, 1936, p. 54 et suiv.

(35) S. Freud. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographish beschriebenen Fall von Paranoia. In Ges. Schr.*, VIII.

(36) M. Bonaparte. *Edgar Poe, étude psychanalytique.* Paris, 1933, II, pp. 701/702.

parte écrit encore : « Bedloe est dans un état de dépendance à proprement parler sexuelle, homosexuelle, par rapport à Templeton, image paternelle s'il en fût ». Et plus loin : « Le vieux docteur pénètre le jeune homme de ses effluves agissant tout comme l'érotisme par les nerfs, enfin de son phallus... » Et elle conclut : « Il y a là une représentation classique, sur le mode sado-phallique, d'un commerce homosexuel passif avec le père » (dans le cas de Poe la fiction servirait à symboliser l'attitude de l'auteur lui-même vis-à-vis de son père adoptif sévère, John Allan).

Un témoignage encore plus intéressant pour le sujet qui nous occupe nous est apporté par E. Weiss dans un livre récent, à propos de la spécifique « phobie de la foudre » (37). Il écrit, en concluant sur les « phobies de projection » : « En des analyses que j'ai faites d'autres phobies, telles que celle de la foudre, j'ai trouvé un mécanisme (la projection) tout à fait analogue. La force personnelle que l'on craint, par exemple la foudre, représente le père, vers lequel le patient prend inconsciemment une attitude féminine passive (38). La représentation d'être tué, foudroyé, se confond dans l'inconscient avec celle d'avoir subi la castration ».

D'après ce que nous avons exposé, nous pourrions légèrement rectifier et compléter l'énoncé de Weiss en faisant remarquer comment, plus et mieux encore que le père, la foudre représente, pour ces phobiques, les attributs virils paternels (le pénis) ; et comment la peur d'être « foudroyé » remplace, en plus de la peur inconsciente de la castration, celle, également tout à fait inconsciente, d'être « possédé » et « fécondé ».

CONCLUSIONS

Le cerf-volant, le feu, la foudre : trois symboles essentiellement univoques, auxquels se superposent, comme des précipités et des cristallisations séculaires et millénaires, les significations les plus variées : l'âme, la vie, la création véhémente, la force, la révolte, la domination. Et un seul principe les sous-tend :

(37) E. Weiss. *Agorafobia — Isterismo d'angoscia*. Rome, 1936, chap. IX, p. 170.

(38) On peut comparer ce qui précède à ce que nous avons dit à la p. 428, à propos de « M. Dick », de son attitude relativement à Charles 1er, et de son lancement symbolique des cerfs-volants.

l'affirmation de l'individualité virile, représentée, pour l'inconscient universel, par le pouvoir agressif et générateur du phallus.

Et à la lumière projetée par la psychanalyse freudienne sur ces profondes racines de tant d'attitudes, de mythes, de fantaisies, d'œuvres et d'exigences humaines, on peut mieux saisir la valeur et le fondement d'un épisode très populaire du monde moderne ; on peut mieux comprendre, à notre avis, une personnalité et une attitude qui rappellent invinciblement, à une époque très proche de la nôtre, l'ancien mythe de Prométhée.

En 1752, alors que bouillonnent déjà les levains idéologiques qui aboutiront à la révolution sociale d'où est née une ère nouvelle pour l'humanité, Benjamin Franklin lance vers le ciel un cerf-volant à pointe métallique, capte et emprisonne l'énergie du feu céleste et invente le paratonnerre. Il est inutile de nous étendre sur l'énorme répercussion que cette expérience eut dans le monde d'alors ; les imprimés, les gazettes, les opuscules de ces temps-là n'en donnent qu'une pâle idée.

Or nous nous demandons s'il n'est pas trop osé de penser qu'au fond de cette manifestation du protéiforme génie de Franklin se trouvaient de profondes déterminantes inconscientes et qui rencontrèrent un écho formidable dans l'inconscient de ses contemporains.

Pour pouvoir répondre à cette question, il nous faut d'abord reconstituer, au moyen des documents dont nous disposons, les traits de caractère fondamentaux du grand Américain, ainsi que l'orientation générale de sa pensée, caractéristique de son époque. En principe, nous pouvons cependant rappeler, dès maintenant, comme étant un fait acquis à la recherche psychologique, que plusieurs comportements pratiques de l'individu, ainsi que plusieurs découvertes, inventions et manifestations de l'esprit, ont leur source profonde en des traits de caractère, des tendances instinctuelles, des expériences de la vie affective des différents créateurs. Ce fait, qui est assez naturel en ce qui concerne la création artistique ou certaines conceptions philosophiques du monde, a été démontré et confirmé à plusieurs reprises, jusque dans la recherche scientifique (39).

(39) E. Freeman Sharpe a récemment signalé ces circonstances déterminantes, même relativement aux « sciences pures ». *Cfr.* son étude : *Similar and divergent unconscious determinants un derlying the subliminations of pure art and pure science. The International Journal of Psycho-Analysis*, XVI (1935), p. 186 et ss.

L'enfance et la première jeunesse de Benjamin Franklin (40), dernier de dix frères, ont été caractérisées essentiellement par deux circonstances que — en nous appuyant sur ce que nous a appris la psychanalyse — nous devons juger très importantes pour son évolution : la sévérité d'un père puritain et la tyrannie du frère aîné Jacques, dans l'imprimerie duquel, et sous ses ordres, le jeune Franklin dut travailler durant neuf ans. Il ne faut pas croire que pour les besoins de notre thèse nous attachions une importance excessive à ces facteurs dans la vie de Franklin : rapportons sans plus ici ce qu'il a écrit lui-même de son frère, dans son autobiographie :

« Quoiqu'il fût mon frère, il se considérait comme mon patron et voyait en moi son apprenti ; il exigeait donc de moi les mêmes services qu'il aurait exigés d'un apprenti quelconque. Pour ma part, au contraire, je pensais qu'il m'avilissait trop en certaines choses qu'il réclamait de moi, et je m'attendais à plus d'égards de la part d'un frère... Mon frère avait un caractère très violent et me battait souvent, ce qui me chagrinait beaucoup ; et sentant que ma période d'apprentissage était vraiment pénible, je cherchais sans cesse quelque occasion de l'abréger... »

Et c'est Franklin lui-même qui remarque que ces duretés le dressèrent contre le « principe d'autorité » en général. L'auteur commente ainsi les paroles que nous venons de rapporter :

« Je pense que cette façon dure et tyrannique de me traiter a été un moyen d'inoculer en moi l'aversion du régime absolu, qui me resta pendant toute mon existence ».

Nous voyons en effet Franklin orienter, petit à petit, toute sa vie dans le sens de la liberté et contre toute forme de tyrannie. A l'âge de dix-sept ans, il écrit dans le *New England Courant* des articles anonymes, pleins de vivacité et d'agressivité, contre les pouvoirs constitués. La lecture des ouvrages illuministes de Collins et de Shaftesbury l'amène à abandonner le puritanisme qui lui avait été inculqué par son père, et à suivre une morale laïque, au-dessus de toute restriction confessionnelle. Pris par

(40) Sur la vie de Franklin on peut utilement consulter, parmi tant d'autres ouvrages, les suivants : J. PARTON. *Life and times of Franklin*. 2 vol.. New-York, 1864 ; S. G. FISHER. *The true Benjamin Franklin*. Philadelphie, 1899 ; E. L. DUDLEY. *Benjamin Franklin*. New-York, 1915. Une bio-bibliographie très diligente de C. L. BECKER, dans *Dictionary of american biography*, vol. VI, Londres et New-York, 1931, s. v. *Franklin*.

l'activité politique, il est envoyé en 1757 à Londres pour y dénoncer les abus et les vexations des propriétaires fonciers. En 1776, après une longue lutte contre la domination anglaise, il est reçu solennellement à Philadelphie et prend part à la Déclaration de l'Indépendance. Chargé d'une difficile mission diplomatique, il se rend l'année même en France, où il reçoit un accueil triomphal. « A un monde envahi par les nouvelles idées illuministes », — écrit son biographe de l'*Enciclopedia Italiana* », — (41) « il apparut comme l'un des symboles les plus complets de l'homme nouveau... et un délire saisit les assistants lorsqu'il se présenta avec Voltaire à l'Académie des Sciences. »

Tel est l'homme, tel est son caractère, orienté, ainsi qu'on a pu le voir, par de précoces expériences familiales. Comment donc s'étonner de ce que, nouveau Prométhée, il ait réussi à réaliser, dans un acte symbolique heureusement accouplé à une recherche pratique et scientifique, ses exigences affectives les plus vraies et les plus profondes ?

Si l'épisode du cerf-volant lancé vers le ciel pour y conquérir et emprisonner la foudre apparaissait dans un rêve, nous dirons, paraphrasant Freud, que nous devrions l'interpréter, d'après tout le matériel examiné, comme un symbole de protestation filiale, comme une affirmation de virilité phallique qui se dresse contre le père et en triomphe symboliquement (castration). Or cette castration est justement, à notre avis, la tendance inconsciente qui domine l'esprit de Franklin, et qui se traduit par un événement mémorable en faisant naître, à côté d'une importante découverte scientifique, un vrai « mythe » moderne.

Les contemporains de Franklin ne durent d'ailleurs pas éprouver un sentiment différent, étant frappés à leur tour dans le tréfonds de leur âme par l'épisode du cerf-volant, du feu céleste et de la foudre, resté célèbre encore aujourd'hui, et par toute l'attitude « prométhéique » que la personne et la vie de Franklin figurent si bien. Les écrits et l'iconographie glorifient donc Benjamin Franklin comme l'homme qui, en faisant siens des sentiments collectifs très répandus, a su élever à la dignité de mythe son propre « assaut au ciel », poursuivi dans un but scientifique, et

(41) W. Maturi, dans le vol. XVI, Rome 1932, s. v. *Franklin*. C. L. Becker s'exprime d'une façon absolument analogue dans l'article que nous avons cité à la note 40 (p. 592, col. II).

dont les luttes contre la tyrannie ont complété et agrandi la figure. Ces prérogatives de vainqueur de la foudre et de démolisseur d'autorités despotiques étaient indissolublement jointes dans la conception qu'eurent de Franklin ses contemporains (et qui persiste, aujourd'hui encore, dans l'imagination de la plupart des hommes), ainsi que le prouve le vers fameux qui a été gravé en son honneur et qui résume sa puissante individualité :

Eripuit cœlo fulmen sceptrumque tyrannis (42).

(42) Comme il est naturel, la recherche psychanalytique a depuis longtemps reconnu, dans le sceptre aussi, un symbole de la puissance (virile, phallique) du roi ou du tyran (c'est-à-dire, pour l'inconscient, du père).

La personne et la personnalité vues à la lumière de la pensée idiomatique française

par Edouard PICHON

Communication lue au XVe Congrès International de Psychanalyse

---

I

Dans les études que l'on pourrait appeler la topique de la personnalité, les auteurs de langue française ont coutume de se servir, pour traduire l'allemand *das Ich*, de cette expression : « le moi ». Mais il y a déjà belle lurette qu'a commencé à se manifester, au sujet de cette traduction, un malaise qui, puisque les mots sont le corps des idées, ne pouvait pas ne pas conduire à des réflexions sur le fond même de la question.

Dans la disance philosophique commune, le *moi* s'oppose au *non-moi* ; c'est dire qu'il englobe tout le psychisme du sujet, ce qui est loin d'être en accord avec le sens spécial donné au même terme dans les écrits psychanalytiques. M. Léon Daudet, parti de ce sens philosophique général, connu de tous les gens cultivés,

oppose le *moi*, réservoir de tous les hérédismes, au *soi*, élément directeur personnel inné, propre à les dompter, à les discipliner, à les diriger : le *moi* ainsi conçu est presque l'opposé du *moi* tel que l'entendent les psychanalystes. Et la confusion est encore augmentée par ceux d'entre nous qui adoptent l'absurde traduction *le soi* pour *das Es* : monstruosité dont il faudrait selon moi effacer jusqu'aux traces dans les éditions futures des traductions d'écrits psychanalytiques allemands.

Le 3 juin 1929, pour couper court à ces difficultés de vocabulaire, j'avais, à la IVe conférence des psychanalystes de langue française, proposé d'abandonner, pour le français du moins, la nominalisation des pronoms. Je suggérais qu'on traduisît *das Ich* par *l'actorium*, *das Es* par *le pulsorium* ; ce système se compléterait par le terme de *suasorium*, qui désignerait la partie consciente du surmoi, le *surmoi* de Charles Odier, l'*idéal-du-moi* d'Alexander, la conscience morale des classiques ; et par le terme de *coactorium*, qui désignerait la partie inconsciente du surmoi, c'est-à-dire le *surmoi* d'Alexander, et le *surça* (plus tard *sursoi*) de mon ami Odier. Les termes d'actorium, de pulsorium, de suasorium, de coactorium n'ayant pas fait fortune, ni même dépassé, que je sache, la limite de mes propres écrits, on est resté dans le malaise vocabulaire signalé ci-dessus.

Dès 1926 (*Revue française de psychanalyse*, I, 1 ; p. 203) j'avais protesté contre la traduction de *das Ich* par *le moi* : « L'entité « centrale du royaume intérieur », disais-je, « doit être appelée « non le *moi*, mais le *je* ». C'était être en accord avec tous les philosophes, par exemple M. Dorolle, qui, dans *Liberté et Pensée* (1), écrivait en 1919 : « le *moi* contre lequel *je* lutte, ou « que je me félicite de sentir assoupli et dirigé par le *je*, c'est la « masse des faits irrationnels ».

Pareille querelle n'était pas purement verbale. En employant des termes mal choisis, on risquait d'ancrer dans les esprits des confusions regrettables, et de perdre le fruit d'observations exactes. La *Commission linguistique pour l'unification du vocabulaire psychanalytique français*, pourtant, obéit à la routine et par 4 voix contre la mienne, décida de conseiller qu'on continuât à traduire *das Ich* par *le moi* (31 mai 1927).

Pourtant, hors du sein de cet organisme, M. René Laforgue,

(1) *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, n° 1, 1919 ; p. 84.

réfléchissant sur mes critiques, se sentait de moins en moins satisfait par la traduction « le moi » pour rendre *das Ich*. En effet, *das Ich*, pense-t-il, c'est *le je ;* et c'est, en effet, ce dernier terme qu'il a employé dans tous ses écrits les plus récents. Or, de la part de M. Laforgue, il ne s'agit pas là d'une simple correction de mot ; cela répond bel et bien à une notion positive ; le *je* est un élément central, celui qui est impliqué dans *je fais*, comme dans *je désire* ou dans *je souffre*. Mais alors, il est à craindre que pareille conception ne remplisse plus la totalité du domaine de ce que les psychanalystes de langue allemande ont inclus dans « das Ich ».

Dire *le je* n'est pas encore la bonne solution française pour exprimer le « Ich » des psychanalystes de langue allemande. Dès 1927, Mme Sokolnicka s'en rendait parfaitement compte, puisque à la séance de la *Commission linguistique pour l'unification du vocabulaire français* du 29 mai 1927, elle demandait (2) si employer l'expression *le je* « ne représenterait pas pour les Français, « quelque chose de trop étroit par rapport à la notion freudienne « de *Ich* ». La suite de ce travail montrera qu'elle avait raison.

II

Des auteurs étrangers au freudisme ont essayé, eux aussi, de dissocier la notion brute de personnalité. M. Pierre Janet, notamment distingue la conception du corps propre (stade suspensif), de l'homme (stade social), de l'individu (stade intellectuel), du personnage (stade asséritif), du moi (stade réfléchi), de la personne et du sujet (3). Le *personnage*, c'est un être conçu comme caractérisé toujours par un même trait, notamment par une histoire que l'on peut raconter à son sujet (4). Au stade que M. Pierre Janet appelle asséritif, le sujet lui-même se conçoit comme un personnage. Cet auteur réserve le nom d'*égotisme* à l'amour pour soi du personnage ; à ce niveau mental, il n'y a pas « de véritable calcul d'intérêt, « mais un amour de soi assez mal dégrossi, assez mala- « droit : l'égotisme » (5).

(2) *Revue française de Psychanalyse*, I, 2 ; p. 405.
(3) P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, I, p. 304.
(4) *Ibid.*, p. 307.
(5) *Ibid.*, p. 313.

Au stade réfléchi, se constitue « un *moi* plus large, plus juste que le personnage momentané et conventionnel » (6). Les conduites intéressées, à ce stade, caractérisent l'*égoïsme*, qui, phylogéniquement, a dû être « une vertu », et n'a pu être remplacé par des conduites supérieures qu'à un stade ultérieur du développement de l'esprit.

L'on aperçoit aisément que ces différentes formes janettiennes de la personnalité sont en réalité, non pas des entités données comme existant par elles-mêmes, mais des conceptions successives présumées de soi-même. Une solide observation clinique en assied la vraisemblance. Mais, comme M. Pierre Janet le marque lui-même, l'interprétation doctrinale qu'il impose aux faits cliniques pour en tirer ces notions postule que l'on ne puisse avoir d'attitudes psychologiques vis-à-vis de soi-même que calquées sur celles construites vis-à-vis d'autrui. « Ces conduites [celles vis-à-vis de nous-mêmes] ne sont », dit M. Janet, « que des applications parti-
« culières de conduites du même niveau relatives à d'autres indi-
« vidus de la société » (7). Ce postulat s'inspire de Royce, de Mac Dougall et surtout de Baldwin.

Pour moi, je pense que les conceptions que, dans les profondeurs du psychisme, l'être humain se fait de lui-même sont, si nous savons les déceler, quelque chose de profondément instructif pour nous. Mais je crois que le postulat de Baldwin ne peut être qu'un embarras pour l'interprétation la plus moulée possible sur les faits (8).

III

Il importe donc d'aborder sans de gênantes idées préconçues le problème de la connaissance des représentations idéo-affectives que l'être humain se fait de lui-même. Ce que je voudrais qui fût mon apport personnel à ce Congrès, c'est la mise en évidence des conceptions de soi qu'implique l'organisation idiomatique de la langue française.

(6) P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, I, p. 309.

(7) *Loc. cit.*, p. 305.

(8) On peut se demander si cette encombrante hypothèse liminaire n'est pas simplement le fruit d'une réaction exagérée contre la vieille psychologie de la conscience. — E. P.

Un idiome, en effet, est un système de pensée. Quand on collectionne des faits linguistiques tant écrits qu'oraux, et qu'on les interprète non pas suivant des données préconçues prétendûment logiques, mais en obéissant à ce qu'eux-mêmes suggèrent et enseignent, on arrive à reconstituer des formations mentales qui, pour inconscientes qu'elles soient, constituent néanmoins les directives suivant lesquelles la pensée se coule en langage. Ces directives ordinatrices de la pensée-langage sont les *taxièmes*. Encore que propres à chaque idiome en tant que directives linguistiques, elles ont cependant une valeur humaine générale quant à leur contenu psychologique. Les taxièmes étant fonction de l'affinement psychique général de la nation locutrice, il est intéressant de déceler ceux des grandes langues de culture, car cela peut équivaloir, au moins dans certains cas, à révéler à notre savoir conscient des envisagements très féconds de la réalité.

Cela posé, examinons ce que le français nous offre dans le répartitoire de *personne*.

Tout le monde connaît la distinction des trois personnes grammaticales : la première c'est-à-dire celle qui parle ; la seconde, celle à qui l'on parle ; la troisième, celle dont on parle.

Au cours du développement psychique de l'enfant, dans une première période tout le circonstancement phrastique se groupe autour de l'émouvement du sujet parlant, mais sans que ce sujet parlant figure lui-même dans le langage à titre de représentation : c'est ce que j'appelle la *période locutoire* du langage.

Plus tard, le langage devient essentiellement récit et jugement. L'essentiel est alors ce dont on parle, c'est-à-dire la troisième personne. Allant d'abord à l'extrême de cette attitude qu'il vient de découvrir, l'enfant parle de lui comme des autres ; il se désigne alors *par son nom propre :* c'est ce que j'appelle la *période délocutive*. Si le langage en restait là, ce serait la confirmation de la prétendue loi de Baldwin, dont j'ai parlé plus haut, et selon laquelle on ne se conduirait jamais vis-à-vis de soi que suivant le modèle des conduites que l'on a vis-à-vis d'autrui.

Mais il n'en est pas du tout ainsi. Au bout de peu de semaines, l'enfant normal sent combien est inadéquat au réel un système dans lequel il ne lui est pas accordé de position spéciale vis-à-vis de lui-même ; l'apparition des pronoms de la première personne (en français *moi, je, me*) est le correctif indispensable de ce sys-

tème. Elle est en contradiction directe avec le postulat baldwinien auquel M. Janet attache tant de prix.

Tel était en gros l'état du problème avant mes dernières recherches.

IV

Ce que je voudrais montrer maintenant, c'est que la structure idiomatique du français révèle en réalité des notions beaucoup plus fines. Qu'on ne s'attende pas ici à une documentation véritablement convaincante, ni à une étude exhaustive ; pareil déballage n'intéresserait que les linguistes ; M. Damourette et moi les réservons pour le tome VI (à paraître) de notre *Essai de grammaire de la langue française*. Je compte seulement marquer ici les grandes lignes et les grandes masses du tableau linguistique, et la portée psychologique de l'interprétation que je crois devoir en donner.

Le fait fondamental est qu'il existe en français auprès des verbes, aux temps personnels non impératifs, deux séries de pronoms personnels. La première série comprend des pronoms atones qui s'agglutinent avec le verbe ; ce sont respectivement à la première personne *je, me*, à la seconde *tu, te*, à la troisième *il, elle ; le, la ; lui*. La seconde série comprend des pronoms accentuellement indépendants du verbe : *moi ; toi ; elle, lui*.

La grammaire historique explique ces deux séries de formes par le développement phonétique différent des mêmes phonèmes sous l'accent d'intensité et en position atone. Une telle explication serait suffisante si, dans chacun des domaines de la logique classique une seule expression matérielle était permise : à *tu fonces sur elle*, où *elle* est sous l'accent, on pourrait opposer *tu la regardes, tu lui parles, je la suis* (9), où *la, lui* sont en position atone. Mais il n'en est pas ainsi ; *tu fonces sur elle*, qui comporte le pronom indépendant, fait couple avec *tu lui fonces dessus*, qui comporte le pronom agglutinatif ; *tu la regardes, tu lui parles, je la suis*, qui ont l'agglutinatif, n'excluent pas *tu regardes elle, tu parles à elle, je suis elle* avec l'indépendant. Il y a donc lieu de penser que la

(9) Entendre ici *suis*, latin *sum* et non pas *suis*, latin *sequor*.

différence entre les pronoms agglutinatifs et les pronoms indépendants a une signification psychologique ; c'est cette différence que je propose de définir en disant que les agglutinatifs expriment la *personne ténue,* les indépendants la *personne étoffée.*

Comme je ne fais ici qu'exposer les résultats d'un travail linguistique, sans avoir la prétention de les justifier scientifiquement (10), je crois plus clair d'indiquer dès maintenant ce que représentent au juste, pour moi, ces expressions de *personne ténue* et de *personne étoffée.*

La *personne ténue* est réduite à son rôle strict de personne grammaticale, c'est-à-dire qu'elle est, respectivement et nûment, l'entité qui parle, l'entité à qui l'on parle, l'entité dont on parle. La *personne étoffée,* au contraire, exprime la notion d'une personnalité concrète complète, nantie de tous ses caractères tant essentiels qu'accessoires.

Cette distinction psycho-linguistique se laisse saisir dans toute sa pureté à la troisième personne. C'est la personne ténue qui figure dans les trois exemples suivants :

La Reine : vraiment ouy ; je *la* suis en effet (La Fontaine, *Fables,* X, 3 ; La Tortue et les deux Canards).

Comme la reine dauphine achevoit ces paroles, quelqu'un s'approcha du lit. Mme de Clèves étoit tournée d'une sorte qui l'empêchoit de voir qui c'étoit, mais elle n'en douta pas lorsque madame la dauphine se récria avec un air de gaieté et de surprise : « — Le voilà lui-même et je veux lui demander ce qui en est. » Mme de Clèves connut bien que c'étoit le duc de Nemours, comme ce *l'*étoit en effet, sans se tourner de son côté. (Mme de Lafayette, *La Princesse de Clèves,* 3e partie ; p. 122).

Il *le* manque, le triangle (M. WF, le 23 février 1936).

Dans la phrase de La Fontaine, il ne s'agit pas d'une reine concrète des Tortues déjà connue pour telle ; le pronom *la* ne représente « la reine des tortues » qu'en tant qu'entité abstraite à laquelle s'identifie la tortue, dans sa fierté d'être transportée par les deux canards. La personne ténue présente donc l'entité qu'elle exprime comme réduite à n'être purement que la chose dont précisément l'on parle, sans aucun caractère surajouté.

De même, dans la phrase du petit WF, le pronom *le* ne représente le triangle qu'en tant qu'il est la pièce dont il s'agit, celle qui manque pour que la mosaïque soit complète. Aucun des autres caractères du triangle n'est envisagé.

(10) Pour cette justification, on consultera Damourette et Pichon, *Essai de Grammaire de la langue française,* t. VI, à paraître.

La phrase de Mme de La Fayette est celle qui contient la nuance la plus fine. Pour qu'on saisisse bien cette nuance, nous avons donné, on l'a vu, un assez long morceau du texte. Le seul personnage auquel tout le monde pense, c'est M. de Nemours, soupirant de Mme de Clèves. L'emploi de la personne ténue marque ce caractère de personne dont on parle ; mais ici cette rédaction a, en réalité, pour effet psychologique de souligner l'importance du personnage en tant qu'il emplit seul la catégorie de ce dont on parle et de ce à quoi l'on pense.

Avec les struments *dessus*, *dedans*, etc..., on obtient un effet très spécial :

Aussitôt qu'il la voyait souffrir, on eût dit qu'il se jetait sur elle, *lui* montait DESSUS, la piétinait, lui picorait le crâne jusqu'au sang comme fait une poule à une autre poule (H. de Montherlant, *Les Célibataires*, I, 2 ; p. 17).

L'auteur exprime métaphoriquement que M. de Coantré s'acharne sur sa mère pour la faire souffrir davantage. Le pronom *lui*, qui représente cette dame (dans « lui montait dessus »), indique essentiellement l'effet affectif qui atteint Mme de Coantré mère.

De même :

....trempée des larmes du jeune homme qui *lui* pleurait DESSUS comme un veau en sanglotant : ... (Courteline, *Les Linottes*, ch. II ; p. 51).

Marthe (que représente *lui*) est ahurie et déconcertée de ce flot subit de larmes et de sanglots qui l'assaille affectivement.

En regard de ces exemples de personne ténue, mettons quelques exemples de personne étoffée.

« Etre *soi* », ce n'est pas * « *s'être* » ce qui serait une tautologie insoutenable, c'est vivre sans inhibition les multiples caractères que votre personnalité enclôt, ex. :

Il ne s'agit pas d'être le plus humain possible, mais d'être jusqu'au bout Lucie Delarue : et non point parce qu'elle est charmante, mais parce qu'elle est *elle*. Il s'agit donc d'être *Elle*, dans son elle au superlatif (Ch. Maurras, *Le Romantisme féminin*, III ; L'Avenir de l'Intelligence, p. 185).

Il [M. Rollin] y montre les qualités qu'on avait pressenties dans *Roméo et Juliette*, découvertes dans *Les Innocents*, et qui se résument en un mot : il est *lui* (Lucien Dubech, *Le théâtre* ; Candide, 28 avril 1938, p. 15, col. 2).

La liberté : clef du bonheur. Elle permet à l'homme d'être *soi* (Emile Henriot, *Vie de mon père* ; Mercure de France, 1er mai 1938, p. 642).

Elle veut ça, parce que son mari le veut. Si elle était *elle*, elle désirerait le contraire (M. AAG, le 3 août 1937).

c'est-à-dire « si elle obéissait aux sollicitations venues de son propre psychisme ».

Dès lors, c'est à la *personne étoffée* qu'incombe de représenter l'individu dans ses fonctions vis-à-vis du monde ambiant ; ex. :

Voilà l'intérêt : une grande entreprise... sentir *soi* épaulé par l'autre (Emile Henriot, *Tout va finir*, ch. VIII ; Mercure de France, 15 mars 1936, p. 481).

Le tour banal aurait été : « *se* sentir épaulé... ». Mais le jeune homme à la méditation duquel M. Henriot nous fait assister se figure en quelque sorte sa personnalité vue de l'extérieur, dans l'ambiance, et assiste au spectacle de l'épaulement par autrui, dans l'action communiste collective, d'une façon en quelque sorte plus ludiquement intellectuelle que proprement affective.

J'ai vu Dumas, mais je n'ai pas vu *elle* (Mme EJ, le 16 juillet 1930).

Mme Dumas est vue dans l'ambiance sociale, en opposition avec son mari.

Deux jours après, il ne put s'empêcher de se buter dans *lui* (André Birabeau, *Marche nuptiale* ; Le Journal, 11 février 1929, p. 9, col. 5).

sc. dans le curé, que le pianiste souhaitait ne pas rencontrer. On voit le curé de l'extérieur, comme un corps animé qui meuble l'espace. Mais on ne l'envisage pas comme affectivement intéressé à la rencontre. L'opposition avec les exemples de Courteline et de M. de Montherlant est nette. Tout Français sent très vivement cette opposition : « Jean est sur le trottoir. Louis *lui* tombe DESSUS » exprime que Jean aurait bien aimé ne pas rencontrer Louis ; au contraire « Jean est sur le trottoir. Louis tombe DANS *lui* » exprime que Louis aurait bien aimé ne pas rencontrer Jean.

V

Mais ce qui est digne d'intéresser tout particulièrement les psychologues et les psychanalystes, c'est l'incidence psychologique de la distinction entre personne ténue et personne étoffée, dans le domaine de la première personne grammaticale, celui de *je-me-moi*. Nous rentrons alors dans le problème de la conception de soi-même par soi-même, que nous étudiions tout à l'heure.

Moi, c'est la première personne considérée dans son étoffement total ; ex. :

Je ne suis pas les autres ; je suis *moi* (M. CS, le 20 octobre 1920).

c'est-à-dire que tout un ensemble de caractères sont en ce bas monde inséparables de mon existence personnelle. * *Je me suis* serait une tautologie sans portée. On pourrait concevoir la personne ténue *me* comme prédicat du verbe *être* que dans une expression métaphysique comme « Dieu m'est », si l'on voulait dire que Dieu manifeste son être par mon existence propre et singulière.

La personne étoffée *moi* est donc susceptible, — point capital pour nous —, d'apparaître comme une constellation complexe d'où *je* soit extrayable, ex. :

Je regardais donc mon pays dans *moi*, et c'était de la douleur (Jean Giono, *Un de Baumugnes*, 1 ; p. 16).

Le locuteur se met ici en face des images de son répertoire mémoriel.

Le Président, *à Mme Entraigues*. — Madame, reconnaissez-vous l'inculpé ?

Mme Entraigues, *levant solennellement le bras*. — Si ce n'est pas lui, je ne suis pas *moi* (*Le Revuiste, in* Candide, 21 octobre 1937, p. 10, col. 5).

sc. « Pour croire que le coupable est absent de ce corps qui est « le sien, il me faudrait admettre que mon intégrité personnelle « elle-même est atteinte ; je suis aussi sûre de la continuité de sa « personne du jour du délit à maintenant, que je suis sûre de « celle de la mienne ».

C'est aussi *moi* qui exprime la personne du locuteur en tant que, meuble du monde, elle s'oppose à ce qui n'est pas elle, ex. :

Ainsi, non seulement j'existe, mais il existe d'autres êtres, savoir, les objets de mes sensations ; et quand ces objets ne seroient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas *moi* (J.-J. Rousseau, *Emile*, Profession de foi du Vicaire Savoyard).

Nous retrouvons ici le *moi* et le *non-moi* des philosophes classiques.

Par la phrase suivante, le locuteur se situe dans le monde :

...au président de la Commission, qui est *moi* dans le cas particulier (M. YC, le 18 janvier 1933).

L'essence abstraite de président de la Commission vient s'étoffer en s'incarnant dans la personne concrète de M. YC.

Un effet réciproque entre deux personnes étoffées, la première et la troisième, s'exprime dans la phrase suivante.

Mais en embrassant l'infidèle
Mon cœur n'a plus senti d'émoi,
Et Musette, qui n'est plus *elle*
Disait que je n'étais plus *moi.*

(Henri Murger, *La Chanson de Musette, apud* Th. Gautier, *Portraits Contemporains,* p. 138).

En Musette, qui ténuement est pourtant restée la même, le locuteur ne retrouve plus l'étoffement qui la lui rendait aimable ; réciproquement, Musette ne trouve plus les séductions de celui qui pourtant est bien son ancien amant. La transformation temporelle a donné, en quelque sorte, à Musette et à son ancien amant un nouvel habillement, une nouvelle vêture. Or si je me déguise, autrui peut ne plus voir que c'est moi ; mais je n'en jouis pas moins de la plénitude de ma continuité réelle.

La personne ténue *je-me* marque, en effet, le centre de la personnalité dans ce qu'il a de plus vif, de plus intime ; elle est la continuité cartésienne rationnelle exprimée par le *cogito, ergo sum ;* mais l'idiome français nous présente cette continuité centrale non pas comme une raison pure, mais comme un centre d'affectivité, et un centre vulnérable.

Ex. :

Je n'aime pas qu'on me pleure DESSUS (P. Claudel, *Le Soulier de Satin,* 4e journée ; t. II, p. 219).

Les phrases suivantes, recueillies au cours d'une psychanalyse sur le patient, montrent bien l'opposition entre *me* et *moi.*

C'était mon imagination qui *me* représentait *moi* dans une situation érotique (M. AAG, le 23 septembre 1937).

L'imagination du patient montre à sa personne ténue (*me*) sa propre personne étoffée (*moi*), vue comme un spectacle, dans une situation érotique.

N'y a pas un seul livre, — qui m'ait plu —, que je ne *me* romance autour de *moi* (M. AAG, le 27 septembre 1937).

M. AAG, ici, pose dans le monde sa personne étoffée (*moi*) comme un personnage autour duquel il groupe toute une intrigue de roman, à celle fin de satisfaire la libido qu'il a à ce moment-là intégrée à son centre personnel ténu (*me*).

VI

La distinction que fait le sentiment linguistique français entre deux envisagements de la première personne, celui sous le mode ténu et celui sous le mode étoffé, a-t-elle vraiment une portée quant à la connaissance et au maniement thérapeutique de la structure de la personnalité humaine ? Je pense que oui.

a) Tout d'abord, du point de vue de la topique endopsychique, il est à remarquer que la première personne étoffée *moi* représente la totalité du psychisme ; et que la première personne ténue au contraire représente une instance, — comme on dit en psychanalyse, — la plus étroite de toutes. L'*actorium* (ou *moi*) de la doctrine psychanalytique courante est, pour l'extension, intermédiaire à ces deux entités.

Il semble qu'avec la personne ténue nous retrouvions tout simplement cette instance psychique centrale inaltérable et incorruptible qu'est l'âme humaine pour certaines écoles théologiques. Mais communément ceux qui conçoivent pareille entité incorruptible et centrale la voient comme purement rationnelle. Or, ce n'est pas là ce qui ressort des faits grammaticaux français. L'idiome indo-européen commun, — et ce fait est déjà intéressant, — confiait à deux racines différentes l'expression du cas-sujet (sanscrit *aham* ; vieux-perse *adam* ; grec ἐγώ ; latin *ego*> français *je* ; allemand *ich* ; arménien *es* ; lithuanien *às* ; vieux-slave *azù*) et des cas-régimes commençant par *m*-. C'est l'opposition allemande d'un sujet *Ich* à un objet *mich* ; elle représente, sur le plan linguistique, la distinction psychotopique admise, comme je l'ai dit plus haut, pas M. René Laforgue.

Mais le double envisagement de la première personne en français est autre chose. *Moi* peut parfaitement être sujet ; ex. :

> Valentin nous avait invités à dîner, et *moi* emmenais, naturellement, Pollet et sa femme (Mlle MF, le 12 octobre 1934).

Et la limite des deux envisagements passe non pas entre *je* et *moi*, mais entre *me* et *moi*.

Le système psychologique idiomatique français nous montre, en somme, l'instance centrale comme aussi aimante que connaissante, comme aussi vulnérable affectivement qu'attingible intellectivement. En cela, le génie de la nation française semble nous enseigner une profonde vérité ; aussi bien cette conception est-elle

tout à fait conforme à ce que nous enseigne la clinique psychanalytique.

b) D'autre part, en réfléchissant philosophiquement sur la différenciation linguistique entre *je-me* et *moi*, nous sommes conduits à des considérations très intéressantes sur la singularisation de chaque personne humaine. Cette singularisation s'opère, en effet, de deux façons.

En tant qu'il s'appelle *moi*, chacun de nous possède un certain nombre de caractères qui le distinguent des autres êtres : « je suis grand, moi », « je suis irascible, moi », etc... C'est la *caractérisation différentielle* de la personne.

Mais en tant qu'instance centrale (*je, me*), indépendamment de tous ces caractères, chacun de nous a une continuité essentiellement irréductible à rien d'autre et indépendante de toute confrontation différentielle avec autrui : c'est la *singularité première* de la personne.

c) La portée thérapeutique pratique de ces notions est indéniable. En les utilisant, soit, chez des Français, sous leur forme proprement linguistique à l'occasion des propos du patient, soit, chez des sujets quelconques, sous une forme moins directe, on pourra faciliter au malade la compréhension d'une nécessité psychanalytique souvent très difficile à faire pénétrer en lui : à savoir que, pour guérir d'une névrose, il faut savoir renoncer à des morceaux de soi-même, voire des morceaux qu'on chérissait tendrement. Pour reconstruire harmonieusement sa personnalité, il faut que le malade abatte des pans entiers de l'édifice antérieur, puisqu'il était partiellement raté. On l'aidera en lui expliquant que détruire une partie de son *moi* peut faire souffrir temporairement son *je-me*, mais non le mutiler. On réalisera ainsi ce que Mlle Freud obtient chez certains enfants en extériorisant la névrose, en lui donnant l'aspect d'une sorte de démon ; mais on le réalisera en croyant cette fois soi-même à la vérité de ce qu'on enseignera au malade. Et le patient lui-même sentira que son nouveau *moi*, c'est-à-dire le nouvel étoffement de sa personne, convient mieux que l'ancien à son *je-me*. C'est ce que montre lumineusement la phrase suivante sortie spontanément de la bouche d'un patient au cours d'une séance psychanalytique après plusieurs mois de traitement par moi :

> Je suis beaucoup plus *moi* ; avant, j'étais un para-moi qui croyais être le vrai, et qui était absolument le faux (M. ACU, le 13 Juin 1936).

Evolution divergente de la Génitalité et de la Sexualité dans la civilisation occidentale

par Edouard PICHON

Communication lue au XVe Congrès International de Psychanalyse, Paris 1938

Sommaire

I. Sexualité et génitalité. — II. Preuves linguistiques de l'importance de la différenciation sexuelle dans l'Occident européen. — III. Examen direct des mœurs de ces contrées. — IV. Caractère sexuel des plus hauts stades de l'évolution libidinale. — V. Caractère d'équilibre du système psychosocial occidental par rapport à d'autres. — VI. Syndromes d'inadaptation : dispersion gynécotrope de l'intelligence. — VII. Conclusion.

I

Dans plusieurs de mes travaux, je me suis attaché à combattre l'emploi du terme de *sexualité* dans un sens aussi général que celui que lui donnent les traducteurs ordinaires de M. Freud. Il semblerait à première vue que ce ne fût là qu'une querelle de vocabulaire; pourtant, il n'en est rien. L'emploi trop extensif du terme de sexualité a un inconvénient positif : il masque les problèmes propres de la sexualité *stricto sensu*, c'est-à-dire de la distribution des humains en deux groupes distincts par les caractères sexuels. Dans le présent travail, il faudra toujours entendre sexualité avec le sens restreint que je viens de définir.

Dès lors, quand nous verrons M. Freud, et surtout M. Jones, affirmer que la civilisation comporte et entraîne un certain affaiblissement de la « sexualité », il faudra entendre qu'ils pensent à un affaiblissement de la part que prend la vie *génitale* dans la vie psychique générale. Ainsi comprise, cette assertion me paraît non seulement judicieuse, mais d'une très grande importance pour la compréhension des faits humains.

Après les études de M. Jones, il n'est plus possible de ne pas admettre que l'homme civilisé, du fait même qu'il est civilisé, ne subit plus la même domination que le sauvage par l'appétit génital. La doctrine freudienne de l'économie de la libido s'accommode d'ailleurs parfaitement de ces constatations : la proportion croissante de libido qui se sublime est détournée de l'utilisation bestialement génitale.

Il existe certes bien encore, dans nos sociétés, un type d'hommes « menés », comme on dit, « par leur braquemart » ; mais le clinicien s'aperçoit aisément que ce sont toujours des hommes que, certes, leur travail journalier n'éreinte pas trop, mais qui, d'autre part, n'ont de culture intellectuelle et morale que médiocre : oisifs riches qui n'ont pas su s'intéresser aux choses de l'esprit, voyageurs de commerce ou ingénieurs-mécanos de seconde zone qui colportent des doctrines de camelote, et surtout politiciens, voilà les milieux où se recrutent ces « bittards », ou pour parler plus scientifiquement, ces *phallocentrés*.

Ne nous y trompons pas ; pour notre état social, ces hommes-là, quelque opinion qu'ils aient d'eux-mêmes, ne représentent nullement la virilité maxima. L'homme hautement personnalisé, cultivé de cœur et d'esprit, et fixé d'amour à une épouse bien choisie représente bien davantage la plénitude du mâle dans notre civilisation. Les femmes vraiment femmes ne s'y trompent point.

Comme je l'ai déjà marqué ailleurs, accepter d'être d'un sexe et d'un seul est une des tâches les plus difficiles parmi celles qui sont exigées de l'enfant et de l'adolescent. Or, — et c'est là le point capital sur lequel je voudrais insister dans cette communication, — loin que la marche de la civilisation du type occidental allège cette tâche, elle l'alourdit encore en la compliquant de toutes sortes de différenciations accessoires qui ne paraissaient pas impliquées par la nature, au départ, dans le partage anatomo-physiologique de l'humanité en deux sexes.

II

C'est que la civilisation occidentale repose essentiellement sur la différenciation maximale des sexes.

Pour que cette affirmation garde sa valeur de constatation scientifique, je ne m'en porte garant qu'en ce qui concerne proprement la France ; d'après mes lectures et par ouïr-dire, j'estime très vraisemblable qu'elle est valable aussi pour l'Italie et l'Espagne, qui ont subi elles aussi l'influence successive du matronat romain, du mouvement chevaleresque à racines celtiques et de la conception chrétienne puis plus particulièrement catholique du mariage. L'Angleterre doit y participer largement, quoiqu'elle ne puisse pas passer pour le lieu d'élection de ce type social. Les pays de l'Europe Centrale ne sont pas intégrés absolûment à ce bloc occidental ; quant aux Amériques, je n'ose rien en dire.

Je reviens donc aux pays romans. Pour ceux-là, l'affirmation est valable : la différenciation sexuelle maximale y constitue l'optimum d'adaptation au milieu. L'importance de la différenciation sexuelle dans notre système psycho-social est notamment illustrée par toute une série de faits d'ordre linguistique ; je renvoie ceux qu'ils intéressent à mes précédents travaux (1). Je rappelle seulement ici que les langues romanes, éliminant ce neutre indo-européen qui était vraisemblablement le résidu d'une répartition antérieure en animé et inanimé, attribuent à chaque substantif, quel qu'il soit, un sexe métaphorique grammatical, la *sexuisemblance* (2). Ce système, loin d'être mort, manifeste encore sa vie dans les créations les plus récentes de notre idiome.

L'attribution d'une sexuisemblance aux objets inanimés et aux substantifs abstraits n'est certes pas un fait de l'ordre rationnel ; ce n'en est pas moins un fait plein de signification psychologique. Cette signification psychologique, l'école linguistique rationaliste classique l'a pourtant niée, parce qu'elle ne pouvait pas admettre

(1) Cf. Damourette et Pichon, *Essai de grammaire de la langue française*, § § 302-338 ; Edouard Pichon, *La polarisation masculin-féminin*, Evolution psychiatrique, 1934, fasc. III, pp. 59-95 ; Edouard Pichon, *A l'aise dans la civilisation*, Revue française de psychanalyse, t. X, n° 1 ; conférence II.

(2) Appelée vulgairement et sans précision « le genre ».

que nous, peuples classés supérieurs, nous gardassions en nous quelque chose de la mentalité pré-logique des peuples réputés primitifs ! Pourtant, Raoul de la Grasserie, auteur de travaux très originaux sur la sémantique, affirmait hautement que la métaphore de sexe jouait un rôle psychologiquement actif dans la répartition sexuisemblantielle des substantifs en français. Telle est aussi l'opinion de M. Léo Spitzer (3) (actuellement professeur à Baltimore), telle est aussi la mienne. Et je me suis attaché pour ma part, avec M. Damourette, à préciser, par l'étude des formations à suffixe, qui sont les plus transparentes, que la langue française a tendance à mettre au féminin « les objets, les résultats ou les résidus d'une « activité exogène (ex. : *blessure*), les engins qui ont une activité « productrice toujours la même (ex. : *batteuse*), et enfin les sub- « stances immatérielles conçues comme purement abstraites en « dehors de tout événement. L'allusion psychologique au sexe « féminin est claire dans les trois cas : la femelle possédée, la « pondeuse et la divine çakti parèdre de chaque dieu sont encore « des notions pleinement vivantes dans le fond de notre âme « française » (4).

En nous montrant que le génie des idiomes romans répartit toutes les substances que conçoit l'esprit en masculines et en féminines, la linguistique nous donne un premier et important enseignement.

Mais il y a plus : quand un ensemble comprend des féminins et des masculins, c'est le masculin qu'il faut mettre pour tout ce qui concerne cet ensemble ; cette règle grammaticale traduit l'apercevance psychique du sexe mâle comme le sexe *indifférencié*, par opposition au sexe féminin, le « sexe » par excellence (Cf. l'expression : « une personne du sexe »), qui est le sexe *différencié*. L'étude vocabulaire du sens des mots français *homme* et *femme* amène aux mêmes conclusions. *Homme* désigne à la fois un individu quelconque de l'espèce (lat. *homo*) et un individu mâle (lat. *vir*) ; *femme* désigne à la fois un individu femelle de l'espèce humaine (lat. *mulier*), et une épouse par rapport à son mari (lat. *uxor*). Il semble au premier abord que ces doubles valeurs soient et illogiques et dyssymétriques l'une de l'autre ; pourtant, en réalité, elles sont l'expression adéquate d'un système psycho-social,

(3) Léo Spitzer, *Le Français moderne*, t. VI, n° 3, p. 282.
(4) Ed. Pichon, *Le Français moderne*, t. VI, n° 1, p. 33.

et sont en parfaite cohésion l'une avec l'autre : d'une part, le mâle n'est pas conçu comme apportant rien de nouveau à l'idée générale de l'espèce ; il est l'être humain indifférencié, celui qui se meut dans le milieu social pris dans toute son extension ; d'autre part, la femelle est l'être différencié, qui a droit à un nom spécial, mais qui n'a sa plénitude fonctionnelle qu'en tant qu'elle est conjointe à un mâle et qu'elle exerce son activité et son influence dans le milieu familial. Les doubles significations respectives d'*homme* et de *femme* dans notre idiome sont donc, sinon symétriques, du moins exactement corrélatives.

III

L'examen direct des mœurs du bloc de nations de l'Europe Occidentale nous montre que les inférences auxquelles mène la linguistique sur l'état social de ces peuples sont parfaitement justifiées. La différenciation sexuelle y est très tranchée, et cette différenciation a un tel caractère qualitatif qu'elle exclut la possibilité de prévalence d'un sexe sur l'autre. Dans les cas de bonne adaptation, l'homme, le citoyen, enrichit la cité de ses activités matérielles ou intellectuelles, et figure pour elle le chef de la famille ; mais la femme est, à l'intérieur de la famille et dans les rapports de famille à famille, le centre affectif, le centre éducatif, le centre de sociabilité.

Cette organisation psychologique est tenace ; le dernier quart de siècle nous en a donné la preuve. Les influences dédifférenciantes venues d'autres types de société, ont, sur tous les terrains, rencontré de grièves résistances, surtout de la part des femmes, qu'on prétendait libérer. Les femmes de chez nous ne sont pas *hoministes* (comme celles qui s'intitulent inexactement *féministes*); elles sont *muliéristes*. Les campagnes des suffragettes ont à peine mordu sur les Françaises ; la grande majorité d'entre elles, et particulièrement les plus cultivées, tiennent à ne pas entrer dans la vie politique. Les difficultés économiques ont forcé beaucoup de femmes mariées à travailler hors de leur foyer ; mais l'observation journalière nous montre que la plupart d'entre elles le déplorent, et considèrent que ce serait un devoir pour la société que de fournir aux maris un travail assez rémunérateur pour dispenser la femme de s'exiler de son ménage. Des modes d'aspect masculin ont maintes

fois surgi en France, soit qu'elles vinssent de l'étranger, soit qu'elles eussent été inventées sur place par des imaginateurs en chambre ; mais toujours, très rapidement, les femmes de nos pays leur ont imposé un cachet féminin qui les différenciât nettement de l'appartintaille masculine correspondante. L'histoire du costume tailleur, avec son alternance d'actions masculinisantes étrangères et de réactions féminisantes dans le bloc des nations occidentales, serait à elle seule un sujet passionnant pour un psychanalyste.

IV

Devant un pareil type de civilisation, nous n'avons pas le droit de dire, me semble-t-il, que la sexualité soit, dans nos nations d'Europe Occidentale, en régression. Bien au contraire.

Si nous examinons maintenant les stades de l'évolution libidinale de chaque sexe tels que la psychanalyse les décrit, et tels en particulier que nous avons cru pouvoir les préciser d'après l'observation des faits français, nous apercevons que les derniers de ces stades ont trait non pas à l'adaptation *génitale*, mais à l'adaptation *sexuelle*. Cette constatation n'est d'ailleurs qu'un cas particulier de la grande loi d'observation qui nous montre qu'à mesure que les stades du développement psychique s'élèvent, leur conditionnement biologique devient moins étroit et plus grande leur différence d'une société humaine à une autre, c'est-à-dire, en somme, leur liberté psychogène. Tous les psychanalystes sont, je crois, d'accord pour reconnaître que chez l'homme, le stade des changements d'objets, très fortement génital, qui caractérise le *jeune homme*, n'est pas celui de la virilité vraie. Don Juan est une manière d'impuissant, c'est un lieu commun psychanalytique sur lequel je ne reviens pas. Le stade qui représente la parfaite solution du problème génito-sexuel dans la civilisation occidentale, c'est la fixation monogamique qu'acquiert en général *l'homme jeune* : par elle il apporte son amour pérennel à une femme qui sera la mère de ses enfants ; leur commune qualité de parents sera le sceau essentiel d'un pareil amour.

Les défenseurs de l'homme phallocentré, qui selon moi est une manière d'arriéré ou de primitif, vont disant que sa virilité, étant plus impérieuse, est plus complète. C'est un sophisme. En effet, la virilité n'est jamais, du point de vue génital, qu'intermittente dans ses manifestations. Elle ne s'éveille que pour des conditions don-

nées ; elle est toujours soumise à ces conditions. Dès lors, on ne voit pas qu'on puisse dire qu'une virilité asservie à des conditions purement charnelles soit supérieure à une virilité qui ne s'éveille qu'avec l'appoint d'un sentiment tendre. D'ailleurs, s'il est vrai que toutes les nuances existent en clinique, ce qui pourtant, pour moi, précisément reste certain après l'étude des faits cliniques que j'ai analysés, c'est la fréquence avec laquelle les phallocentrés qui jouent les grands tombeurs de femmes ont en réalité leur virilité soumise à des conditions perverses. Et ceci bien souvent parce que leur adaptation sexuelle n'est pas parfaite, parce que leur donjuanisme cache une intrasexualité (5) latente, fait bien connu des psychanalystes.

Chez la femme, le problème prend un aspect plus nettement physiologique. Mme Codet-Maugé fait judicieusement remarquer que le clitoris est seul capable de procurer des sensations voluptueuses caractéristiquement génitales. Lors donc que M. Freud et Mme Marie Bonaparte font succéder au stade clitoridien, dans l'évolution libidinale de la femme normale, un stade vaginal, ils admettent par là même l'intervention d'un facteur nettement psychique : le plaisir d'être possédée jusqu'au tréfonds par le mâle. Cette distinction m'est un argument pour ma thèse ; car le premier plaisir, le clitoridien, est nettement *génital*, sensuellement — on pourrait presque dire sensoriellement — différencié comme tel, mais assez analogue, peut-on penser au plaisir balanique du mâle ; le second plaisir au contraire, le vaginal, n'est plus proprement génital, mais il est essentiellement *sexuel*, absolûment propre à la position psychologique de la femme vis-à-vis du sexe masculin.

V

Le système de mœurs sociales et familiales que nous venons de définir représente un équilibre ; on le voit nettement par la comparaison qu'on en peut faire, à l'intérieur même du grand groupe des sociétés patriarcales, avec les sociétés à gynécée d'une part, les sociétés hoministe de l'autre.

Les sociétés à gynécée sont celles où l'épouse, presque entièrement destituée de liberté, est privée de contact avec la vie extérieure. Ce système s'allie souvent avec la polygynie. Or, l'observation

(5) Je rappelle que j'emploie ce terme pour remplacer celui, si incorrect, d'*homosexualité*. E. P.

historique enseigne, témoin certaines sociétés de la Grèce antique, témoin aussi l'Islam, que dans les sociétés de ce type, l'intrasexualité masculine prend constamment un développement considérable. Ce fait nous semble psychanalytiquement très explicable : dans pareil système, il n'y a pas différenciation entre les deux sexes, mais seulement dévalorisation du sexe féminin. De cette dévalorisation, c'est le sexe masculin qui pâtit : il est amené à porter son amour au seul sexe ayant du prestige, le sien propre. L'existence de courtisanes ne supplée pas à la déchéance des épouses, car les courtisanes sont d'une part, malgré tout, infériorisées par rapport aux honnêtes femmes, et d'autre part masculinisées en raison directe de la coquetterie que leur métier exige : elles ne fournisssnt donc pas à l'homme la femme femme dont il a besoin.

A l'autre pôle, les sociétés hoministes semblent au premier abord, en ayant effacé le plus possible la différence sexuelle, avoir sauvé la femme d'une prétendue servitude. En réalité, elles lèsent le sexe féminin dans la mesure exacte où elles réalisent leur idéal de dédifférenciation.

VI

L'état de civilisation hautement différencié quant au sexe que nous avons décrit comme normal en Occident procure un très grand bien-être aux hommes et aux femmes qui ont pu, tant par leur évolution psychique correcte que par les événements, réussir leur union monogamique et en avoir de la géniture. Ceux-là sont vraiment, comme je l'ai dit, « à l'aise dans la civilisation ».

Mais pour en arriver là, il est requis de tous les sujets une tension psychologique des plus hautes — pour employer une expression à la Janet. Plus encore que l'acceptation de la génitalité, celle de la sexualité exige une différenciation psychique élevée. Elle suppose en effet la renonciation à toutes les possibilités du sexe adverse.

J'ai étudié ailleurs (6) les plus grossiers de ces syndromes d'inacceptation du sexe. Je voudrais aujourd'hui, en terminant, attirer l'attention sur des faits psychologiques plus ténus, d'apparence moins nettement anormale, mais que cependant la psychanalyse permet de rattacher nettement à l'inadaptation aux conditions

(6) Ed. Pichon, *La polarisation masulin-féminin*, loc. cit. pp. 86 sqq.

sexuelles de la civilisation occidentale. Ce sont des faits cueillis dans deux psychanalyses actuellement en cours qui, en me rappelant comparativement mon expérience passée, m'ont amené aux réflexions d'où est sortie la présente communication.

Frédéric TONNAUDIER est un homme de 36 ans qui appartient à la meilleure bourgeoisie parisienne. Il vient me consulter pour son impuissance à jamais terminer le coït conjugal par une éjaculation. Au cours de la psychanalyse, il s'avère rapidement que sa femme, qui lui a été choisie et quasi imposée par ses parents, est englobée par lui dans le bloc des tabous familiaux. Mais le point particulier sur lequel je veux attirer aujourd'hui l'attention, c'est ce que j'appellerai la *dispersion gynécotrope de l'intelligence.* Il n'a jamais renoncé à aucune des femmes avec lesquelles il a eu la moindre intrigue, et il leur écrit à toutes de longues lettres où il étale sa d'ailleurs réelle vivacité d'esprit. Il est étonné qu'après de longues fiançailles qui n'ont pas abouti, le mari de son ancienne fiancée trouve mauvaise cette correspondance où il s'offre comme un ami unique et irremplaçable. Il y a toujours dans sa vie deux ou trois femmes mariées ou demi-vierges, avec lesquelles il entretient des rapports de couchaillerie qui ne dépassent en général pas les bagatelles de la porte, mais que surtout il emmène dans les thés pour recevoir leurs confidences et les éblouir par la finesse de sa conversation. Mais toute sa substance intellectuelle s'écoule dans cet imparfait commerce avec des femmes ; il lit peu, ne travaille pas à augmenter sa culture, n'est pas capable d'un travail intellectuel suivi exigeant réflexion ou simplement attention soutenue ; il n'aime pas la conversation des hommes, les discussions sur des sujets généraux. Bref, sa sexualité déréglée, morcelée, fragmentée, imbibe et asservit toute son intelligence et la stérilise.

Charles FRAPPECŒUR, qui a le même âge, est atteint d'une névrose infiniment plus grave. Il ne peut pas quitter son lit avant 4 heures du soir ; son conflit aigu avec sa famille s'agrémente de « crises de nerfs » de type pithiatique. Mais il a en commun avec Tonnaudier la dispersion gynécotrope de l'intelligence. Lui aussi a des amantes partout, et semble les attacher mieux que le fait l'autre, probablement parce que génitalement sa puissance virile ne défaille pas. Il a ainsi une Ariane pleurante sur les bords d'un lac illustre, une Diane chaste, et sempiternellement fiancée, dans une île aux blanches falaises ; ce qui ne l'empêche pas d'employer

à Paris maintes soirées à sortir avec des femmes de genres divers, devant lesquelles il étale son snobisme anglomane et sa conversation brillante. Mais s'agit-il de montrer ses qualités intellectuelles à un homme en place pour obtenir de lui une situation, Frappecœur n'a plus rien dans son sac ; le sentiment d'infériorité le saisit, dit-il, et c'est vrai ; mais il y a de quoi, car il montrerait son manque de réelle culture.

Cette enchartrement de l'intelligence chez les hommes à sexualité éparpillée prête beaucoup à réfléchir. J'ai déjà indiqué (7) que dans la fixation monogamique du mâle, les quanta de libido qu'il sublime extragénitalement s'écoulent vers la femme aimée suivant le mode oblatif : l'activité, et en particulier le travail intellectuel, devient un hommage à la dame. Mais il faut, me semble-t-il, ajouter que par cette oblation sexuelle unique, et en quelque sorte désormais implicitée dans toute l'activité intellectuelle, l'intelligence se trouve déblayée de toutes les servitudes qui la forceraient à des efforts séductifs particuliers vis-à-vis de telle ou telle femme ; l'amour monogamique pérennel acquiert ainsi un rôle fixateur et un rôle cathartique ; de même qu'il a maîtrisé l'acte génital en l'exaltant au rôle de mode suprême de la communion affective, de même il libère l'intelligence des servitudes génito-sexuelles qui l'éparpilleraient vainement.

Nous avons là un nouvel exemple de l'opposition très judicieuse marquée par M. Pierre Janet entre l'action de longue haleine poursuivie sous haute tension psychologique, et la multitude de petits actes gaspillant la force psychologique.

VII

Par ces quelques considérations, j'ai plutôt voulu ouvrir un champ d'études que trancher définitivement des problèmes. Toutefois je serai heureux si j'ai pu amener quelques-uns de mes auditeurs à penser avec moi que la notion de *sexe*, en tant que partage différenciatif de la collectivité humaine en deux blocs, s'exalte en même temps que les passions proprement génitales perdent, non de leur vertu réelle, mais de leur brutalité harcelante.

Edouard PICHON.

(7) Edouard Pichon, *A l'aise dans la civilisation*, Revue française de psychanalyse, t. X, n° 1. Spécialement Conférence II, § 4, p. 23.

Le miracle grec.

Etude psychanalytique sur la civilisation hellénique

par R. de SAUSSURE

CHAPITRE VI

LE MIRACLE GREC

Lorsqu'on parle de la civilisation du peuple grec, il va de soi que chaque citoyen n'a pas atteint le même degré de culture et d'indépendance. Si Aristophane dans les Nuées nous présente un Strepsiade cédant aux goûts de luxe de son épouse ou se montrant d'une grande indulgence envers ses enfants, cela n'implique nullement que l'attitude de ce père de famille ait été générale au Ve siècle. Une étude sérieuse devrait rechercher le sort de chaque individu tel qu'il se dégage de ses circonstances personnelles de famille ; les documents nous manquent, hélas, pour une investigation de ce genre. Mais si notre démonstration ne peut être poussée jusque dans les cas individuels, il n'est cependant pas sans intérêt de constater ce que remarquait déjà Louis Gernet, qu'il y a une relation entre les modes de l'intelligence et la structure de la société (1). Cet auteur, comme tant de disciples de Lévy-Bruhl, en est resté aux explications sociologiques ; or celles-ci, pour importantes qu'elles

(1) GERNET. *Recherches sur le Développement de la pensée juridique et morale en Grèce.* Paris, Leroux, 1917, p. XVI.

soient, ne deviennent vraiment démonstratives que si elles sont éclairées par des données psychologiques ; car ces dernières seules nous permettent une vraie intelligence des faits. Il est évident que les cadres de la société se modifient avant tout sous l'impulsion des sentiments, mais les cadres modifiés permettent ensuite une évolution plus rapide de l'attitude affective. Même les problèmes économiques sont sous une étroite dépendance des phénomènes psychologiques ; car les besoins de l'être augmentent avec son indépendance d'esprit. Lorsque naissent des difficultés économiques pour un pays, la vie se restreint et se resserre dans le cadre de la famille. Il se crée alors toutes les complications psychologiques dépendantes de l'agressivité refoulée, mais on voit aussi que plus la crise économique surprend un pays en pleine évolution, mieux il sait se défendre contre ses atteintes ; le génie pratique invente alors des solutions nouvelles qui arrêtent ou retardent la régression psychique.

Bien que notre but, dans cet exposé, soit avant tout de souligner les facteurs psychologiques du miracle grec, nous ne mésestimons pas les autres facteurs, ceux-ci nous paraissent cependant d'ordre secondaire. Il est indéniable, par exemple, que la richesse d'Athènes a contribué à l'éclat de sa civilisation, mais il est non moins évident que cette richesse elle-même est dépendante de l'attitude que l'homme avait prise en face de la vie. De même, il est incontestable que l'organisation sociale de la cité favorisait l'éclosion des arts et des lettres, mais cette organisation même était le fruit d'une saine révolte contre une autorité brutale et écrasante.

On a trop souvent considéré la splendeur hellénique en fonction d'une notion plus ou moins intellectuelle telle que la Dike par exemple, alors que tous ces facteurs doivent être réduits à un dénominateur commun : l'attitude psychique vis-à-vis de la réalité. Cette attitude, nous tenterons de le démontrer, est dépendante de la façon dont la jeune génération résout le conflit qui la sépare de ses aînés. L'autonomie individuelle qu'il ne faut pas confondre avec de l'égocentrisme en ce sens qu'elle n'isole pas l'individu mais le pousse au contraire à la coopération avec ses semblables est le stade le plus évolué auquel parvient l'homme. Il convient donc de la prendre comme norme vers laquelle doit tendre tout être. Ce qui fait pour nous la grandeur de la civilisation grecque et son attrait si irrésistible malgré toutes ses lacunes et les siècles qui nous séparent d'elle, c'est qu'elle est une conquête brillante, et la première dans l'histoire, de cette autonomie individuelle.

Or si, d'une part, les études de la psychologie génétique et tout spécialement celles de M. Piaget nous montrent que le grand obstacle à cette autonomie est la contrainte que les aînés font peser sur les cadets, les études psychanalytiques, d'autre part, nous convainquent que ce n'est pas seulement le cadre sociologique qui doit être modifié mais que c'est surtout l'attitude individuelle qui doit être transformée. Cette transformation s'opère par la liquidation des conflits dont l'individu prend progressivement conscience et qui opposent une génération à l'autre. L'histoire de la civilisation grecque nous montre d'une façon particulièrement frappante cet affranchissement des fils à l'égard de leurs pères. Le point de départ de cette société est marqué par une autorité suprême et absolue du chef de la gens, alors que le point d'arrivée est dans cet épanouissement de tant d'individualités qui firent la gloire du siècle de Périclès. Comment cette course aux victoires libératrices sur des conflits oppressants que nous avons tous traversés dans nos existences individuelles n'éveillerait-elle pas en nous des échos émouvants ! En face de ce spectacle si important, nous sommes saisis d'admiration et nous comprenons Renan qui, dans son âme naïve, criait au miracle.

En effet, si l'on veut comprendre pourquoi les civilisations pharaoniques ont été différentes de celle qui produisit un Phidias, un Socrate ou un Périclès, il nous faut comparer leurs points de départ. Tandis que dans la société totémique, l'enfant au fur et à mesure qu'il grandit perd de sa liberté et tombe sous la contrainte des adultes du clan représentant ici l'Etat, dans la famille grecque la contrainte est exercée par un seul individu, le chef de la gens.

Chaque adulte dans le clan totémique doit défendre les droits limitatifs du clan pour sauvegarder ses propres intérêts, chacun est donc intéressé à la répression sociale collective, bien qu'il en souffre lui-même. Dans le clan, l'opposition des générations est moins forte, puisque chaque adulte a les mêmes droits et quand les anciens jouent un rôle coercitif important, le conflit s'engage d'une façon collective, les jeunes contre les vieux. Il est vrai que les conflits affectifs individuels de la famille grecque existent aussi dans le clan, cependant dans la société totémique ils restent inconscients et entièrement déplacés sur les rites et les mythes concernant le totem. Au fur et à mesure que l'activité du clan s'est organisée, le travail a été réparti en corporations sacrées, mais chacun reçoit la récompense de son labeur. Au contraire, dans l'organisation gentilice, le conflit

individuel reste au premier plan. Les enfants, à l'exception peut-être de l'aîné, ne jouissent pas de cette demi-liberté et d'un bénéfice relatif de leur situation d'adulte. Au fur et à mesure qu'ils deviennent plus capables de travailler, ils sont plus asservis au patrimoine commun, patrimoine qu'ils peuvent faire fructifier, mais dont ils ne retireront aucun avantage personnel. La contrainte de la gens est plus oppressante encore que celle du clan.

En passant des sociétés totémiques aux sociétés pharaoniques, nous voyons grandir la liberté d'action de chaque individu sauf dans deux domaines : le gouvernement et la religion. La force répressive de l'Etat est devenue la fonction de la royauté et du clergé. On peut même dire que toute la pensée qui n'est pas essentiellement pratique est dans le cerveau du clergé. Or ce collège a deux fonctions : 1° l'une consciente et qui consiste à maintenir la soumission du peuple aux idées religieuses et à l'organisation de l'Etat, puisque le roi ou le pharaon est le souverain pontife au point de vue religieux et administratif.

Ceci explique que la liberté de pensée n'a jamais été absolue dans ces sociétés qui n'ont été capables de développer que des techniques.

2° L'autre fonction du clergé, celle-ci inconsciente, consistait à résoudre sur le plan mystique le grand conflit légué par les civilisations totémiques, à savoir le conflit des sentiments œdipiens. Nous avons pu suivre quelle était l'évolution de ces grandes religions orientales Toutes conduisent vers un dieu fils qui croît en importance et devient l'égal du père. Par là il est le sauveur des hommes. A cette figure de héros s'ajoute l'image tendre et douce de la reine mère. Elle permet sur le plan mystique l'union œdipienne. Nous avons vu évoluer également la figure du Dieu Père. Ce n'est plus l'être courroucé qui réclame vengeance, le dieu fort et guerrier devant lequel chacun tremble. Son visage s'est adouci, c'est le dieu bon et sage et par cette transformation le peuple pouvait trouver une nouvelle voie mystique de sublimation. L'individu délivré par la religion de ses sentiments d'agressivité et de culpabilité n'a plus besoin d'une pensée personnelle qui l'aide à résoudre ses conflits : il peut les liquider en s'identifiant aux héros des grands mystères. Cet apaisement de l'âme le conduit à ne pas douter. Il en a besoin, aussi le voit-on se cramponner aux explications artificialistes qui forment tout un système qui lui apporte le salut. Le salut, c'est la promesse d'être pardonné et d'être appelé

un jour dans le cercle des élus qui regarderont Dieu le Père face à face, qui ne seront plus misérablement prosternés devant lui, mais qui, en un mot, auront reçu leur brevet d'êtres adultes. Assurément qu'une telle conception écarte de la vie intellectuelle et ne saurait en rien préparer à une perception objective de l'Univers. En effet, pour apaiser leurs inquiétudes les primitifs ont « saturé le monde de causalité », comme s'exprime Brunswick (1). Et comme le dit aussi Lévy-Bruhl : « Si le primitif ne prête aucune attention à la mort, c'est qu'il sait déjà pourquoi la mort s'est produite, et, sachant ce pourquoi le comment lui est indifférent. Nous sommes ici en présence d'une sorte d'a priori sur lequel l'expérience n'a aucune prise » (2).

On peut dire que la contrainte sociale, dans le clan, n'entrave pas l'action professionnelle et à partir des civilisations pharaoniques, chacun peut parvenir à acquérir un bien. De ce fait, il existe des satisfactions suffisantes pour que l'individu ne recherche pas autre chose et ceci d'autant plus qu'il parvient par voie mystique à liquider ses conflits inconscients.

Toute autre est la situation des cadets de famille en Grèce. Le produit de leur travail reste anonyme, il va à cette collectivité que souvent ils exècrent parce qu'elle les écrase. Ils n'ont aucun avenir devant eux et plus ils veulent se révolter, plus ils sont la proie de vexations. Ce n'est plus seulement un problème sexuel qui dresse le fils contre le père, c'est une révolte de tout l'être qui est asservi au chef. La situation est tolérable pour ceux qui sont parvenus à refouler leur conflit d'agressivité, ils sont devenus des passifs qui ont besoin d'obéir ; bien différente est la situation de celui qui garde consciente son ambition et sa haine de se voir la route barrée. Le cadre est trop étroit, les satisfactions trop rares, la famille doit s'effondrer. Quelles seront les conséquences de cette révolte ?

L'individu libéré de sa famille acquérait une liberté de pensée presque totale. Il est vrai qu'il devait respecter les dieux de l'Etat, mais c'était là un culte bien formaliste qui ne l'arrêtait guère dans les spéculations de la pensée. Assurément que l'on vit des condamnations à mort pour impiété, mais ce furent des exceptions. Ceux qui ne combattaient pas pour leurs idées, jouissaient d'une liberté de pensée absolue. Croiset écrit à ce propos : « Dans sa maison,

(1) Voir BRUNSWICK : *Les Ages de l'intelligence*. Paris, Alcan, 1934, p. 30.
(2) Voir LEVY-BRUHL : *La Mentalité Primitive*. Paris, Alcan, p. 20-21.

l'Athénien était libre de vivre à sa guise. Son domicile était en principe inviolable. Point d'inquisition, point de contrôle soupçonneux, une habitude de tolérance mutuelle, des mœurs douces et indulgentes. Au dehors, liberté d'aller et venir, de commercer au loin, de voyager sans permission pour ses intérêts ou son plaisir, de nouer avec des étrangers des relations d'amitié et d'hospitalité, de les recevoir chez lui et de correspondre avec eux. En somme rien qui l'empêchât d'arranger son existence selon son goût, de gouverner sa maison comme il l'entendait, d'exercer un métier de son choix, ou de n'en exercer aucun, ou encore de se donner du plaisir » (1).

Quand nous pensons aux condamnations d'Anaxagore, de Protagoras, de Socrate, de Théodore de Cyrène, voire même d'Aristote, nous pensons que la liberté de pensée était bien relative, mais il faut reconnaître qu'en raison de l'absence d'un ministère public ces condamnations n'étaient nullement systématiques. Comme le rappelle Hatzfeld : « La liberté de penser et de parler n'était limitée que par l'intérêt de l'Etat. Seulement cette notion de l'intérêt de l'Etat était fort souple et les circonstances lui imposaient des variations surprenantes. On est étonné par exemple de voir la même cité qui avait accepté à la fin du Ve siècle les énormes irrévérences d'Aristophane, condamner à mort en 399 Socrate, pour une critique beaucoup plus discrète en apparence, de ses institutions et de ses dieux. Mais en temps normal les opinions pouvaient s'exprimer librement et en particulier les opinions politiques. Il ne faut pas s'exagérer les difficultés qu'il y avait pour une opposition à se créer dans la démocratie athénienne » (2).

Dans toute la Grèce primitive, le culte de l'ancêtre et du foyer était l'élément le plus vivant de la religion, mais il dépendait entièrement du père de famille. En s'affranchissant du père, le fils s'affranchissait de toute métaphysique imposée. A ce moment, aucun clergé ne lui imposait une croyance : il était donc conduit à choisir librement ses opinions métaphysiques suivant son tempérament, ses goûts ou sa raison.

Ce qui est plus important encore, c'est qu'il n'était plus contraint d'obéir. Parti de la demeure familiale, il se lançait dans la vie à la recherche du bonheur, ne suivant désormais que les leçons

(1) CROISET : *Histoire de la civilisation grecque*. Paris, Payot, p. 141.
(2) HATZFELD : *Histoire de la Grèce ancienne*. Paris, Payot, p. 189.

de l'expérience. Du moins, il lui était possible d'agir ainsi. Une telle attitude devait transformer insensiblement le critère de tout jugement. On ne tranchait plus au nom de la tradition et en vue de rester en harmonie avec les siens, on tranchait une question au nom de son expérience et en fonction de l'efficience de l'action. Ce critère adopté dans la vie pratique de tous les jours devait forcément retentir sur la vie de la pensée. Il ne faut donc point s'étonner de voir surgir en Ionie, cette sœur aînée de l'Attique, des métaphysiques individuelles. Ces métaphysiques n'ont plus comme dans les civilisations pharaoniques le but d'assujettir le peuple au gouvernement et au clergé. Elles sont, si naïves qu'elles soient encore, une tentative désintéressée et individuelle. Assurément que tous les conflits personnels encore mal liquidés y sont projetés et ces métaphysiques ne perdent pas d'emblée leur fonction cathartique de l'inconscient, mais elles évoluent tout de même vers un but d'objectivité. On commence à sortir de l'artificialisme. Turgot a bien défini ce stade de la pensée.

« Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, écrit-il, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous ; car à quoi auraient-ils ressemblé ? Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme essences et facultés, expressions qui cependant n'expliquaient rien... ce ne fut que beaucoup plus tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses que les mathématiques pures vont développer et l'expérience vérifier » (1).

Assurément, il restera toujours en Grèce, à côté de ces métaphysiques personnelles un autre courant de pensée mystique ou artificialiste, mais on ne peut exiger d'un peuple que toutes les couches de sa population évoluent de la même façon et atteignent un même degré de civilisation. Il est tout aussi évident que les conditions psychologiques de la famille restent, comme de nos jours, extrêmement différentes alors même que certaines lois limitent l'autorité de son chef.

L'histoire de la pensée philosophique et scientifique de la Grèce

(1) Œuvres de Turgot, édit. Schelle, 1913, T. I, p. 315.

a été écrite maintes fois (1) ; notre intention n'est pas de reprendre une fois de plus ce long travail, bien qu'écrite du point de vue où nous nous plaçons, cette histoire prendrait certains aspects nouveaux, mais il faudrait consacrer à cette tâche un volume. Nous voudrions simplement marquer quelques aspects caractéristiques de cette pensée.

Au préalable une question se pose : où commence la pensée grecque, nous entendons celle qui est issue des réformes de Solon ? Il serait arbitraire de le dire et il est certain que tous les philosophes ioniens appartiennent à ce même mouvement de pensée bien qu'ils soient antérieurs en date. Seulement, psychologiquement, leur évolution est la même ; eux aussi sont des affranchis de la gens. Cette première éclosion d'individualités qui s'est faite en Ionie et dans la grande Grèce n'a cessé de féconder l'esprit de l'Attique et lui a facilité son évolution sociale et intellectuelle.

« Pour Homère, les étoiles sont des êtres — hommes, animaux, objets — assez semblables à ceux de la terre dont elles portent les noms et se mouvant de la même façon que leurs homonymes terrestres. Ainsi Orion est un chasseur, ayant auprès de lui son chien et les bêtes sauvages qu'il chasse... » (2).

On trouvera chez Thalès de Milet une tendance à s'éloigner de cet anthropomorphisme lorsqu'il établira que le principe et la fin de toutes choses est l'eau. Mais cette tentative d'explication répond encore à l'angoisse du doute. Il s'agit là d'une essence qui remplace une divinité. C'est évidemment un progrès, c'est surtout ouvrir une voie nouvelle puisque c'est établir un principe qui pourra être confirmé ou infirmé par l'expérience, alors que l'explication artificialiste se rattache à une croyance qui ne demande pas à être vérifiée. Lorsqu'ensuite Anaximandre aura affirmé avec la même force que ce n'est pas l'eau mais l'infini qui est le principe de toutes choses ou lorsqu'Anaximène, s'appuyant sur son prédécesseur, dira que l'air est à la base du monde parce qu'il est illimité, contrairement aux corps que nous pouvons toucher, lorsque chacun ira de son affir-

(1) Voir BURNET : *L'Aurore de la Philosophie Grecque*. Payot, Paris, 1919. — GOMPERZ : *Les Penseurs de la Grèce*, 3 vol., 1904-1910. — REYMOND : *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'antiquité grèco-romaine*. Paris, Blanchard, 1924. — ROBIN : *La Pensée grecque*. Paris, 1923. — REY : *La Jeunesse de la Science Grecque*. Paris, 1933. — BREHIER : *Histoire de la Philosophie*, T I. L'Antiquité. Paris, Alcan, 1928. — BRUNET et MIELI : *Histoire des Sciences*, T. I. L'Antiquité. Paris, Payot, 1935, etc.

(2) FRENKIAN : *Le Monde Homérique*, 1934, p. 12.

mation personnelle, alors le doute s'imposera, l'expérimentation et la logique deviendront nécessaires pour trancher ce différend entre les diverses écoles. Mais aussi l'esprit, tout en restant friand des grandes spéculations métaphysiques, s'attachera de plus en plus aux problèmes précis qui sont susceptibles de recevoir une confirmation par l'expérience. Les problèmes de géométrie ou de mathématique qui conduisent à une certitude deviendront les objets d'études préférés.

On le voit, si les transformations sociales ne s'étaient produites qui permirent à l'individu de s'opposer au groupe, l'affirmation d'une pensée individuelle n'eût pas été possible. Mais aussi, sans les affirmations personnelles et contradictoires, il n'aurait pas été nécessaire de s'en référer à l'expérience et à une critique de celle-ci, critique qui a conduit à établir les principes de la logique. La science grecque est donc bien une des filles les plus attrayantes de cette révolution intime de la gens.

Chez les philosophes suivants, on trouvera une réflexion toujours plus profonde sur la pensée elle-même. Les esprits, qui après l'asservissement se trouvaient soudain libres et obligés de légiférer pour trouver entre eux un équilibre, s'intéressèrent passionnément à la justice et l'introduisirent sous forme d'un désir de justesse dans la pensée des philosophes. Parménide est typique à cet égard : il envisage la justice à la fois comme la vérité et la nécessité. « Il en résulte que cette justice-vérité, écrit Guérin, n'est plus seulement ici un objet posé devant l'esprit et dont l'intelligence cherche à formuler une définition précise. Sa fonction est toute différente : elle consiste à introduire dans le raisonnement la précision et la sévérité dialectiques qui ont conduit le poète philosophe au monisme de l'être. Elle ne joue pas le rôle d'une catégorie à travers laquelle on examinerait toutes choses pour discerner ce qui est juste de ce qui ne l'est pas. C'est aux procédés eux-mêmes de pensée qu'elle s'applique, les soumettant ainsi à une dure école logique, en les jugeant par rapport à leur vérité intrinsèque, plus exactement par rapport à la justesse de ces raisonnements. Bref, ce n'est pas une loi relative à la formation des choses, ce n'est pas un objet de pensée, c'est une règle ou une loi de cette pensée... Sans doute, il y a alors ce danger pour la pensée de s'enfermer en elle-même et de prendre l'exact pour le vrai, la technique philosophique pour la possession de la vérité. Mais il ne faut pas reprocher à Parménide les abus possibles de son œuvre ; et il reste que le gros progrès qu'il

a réalisé fut justement de donner un tel outil au moment où il était le plus nécessaire » (1).

Guérin qui a spécialement étudié la répercussion de la notion de justice sur la pensée philosophique de la Grèce poursuit ainsi : « Avec les Eléates, nous arrivons à un résultat tout différent. Il semble que le point de départ a été mystique, puisque la justice est une déesse qui initie son fidèle à la vérité. Seulement cette initiation amène à se renfermer absolument dans sa pensée. Elle lui impose des règles rigoureuses qui sont celles de la logique, à commencer par le principe de contradiction. Or la justice apparaît précisément comme ayant la même rigueur : elle est nécessité autant que vérité. Elle devient par suite une règle comme chez les Pythagoriciens, mais une règle de la pensée, non de la vie morale. Sa réalité et sa formation sont d'un autre ordre, ni physique, ni ascétique, mais dialectique. Le résultat en est d'abord qu'elle y trouve sa force, ensuite qu'elle est définitivement placée en dehors du sensible » (2). Chez Héraclite, la justice fait un pas de plus. « Sa fonction n'est ni explicative, ni religieuse, ni dialectique : elle est intentionalisante, demandant à l'esprit d'aller directement vers ce logos, puisque la réalité de cette justice consiste en la rectitude de cette recherche, rectitude en vertu de laquelle le logos raisonnement coïncide avec le logos vérité des choses » (3). « C'est la substitution de la rationalité à ce que nous pourrions appeler la miraculosité : au lieu de concevoir le monde comme dirigé par une personnalité placée en dehors de lui, il le conçoit comme l'expression d'une raison contenue en lui » (4).

Ces quelques citations montrent d'une part les progrès opérés dans l'idée de justice du fait qu'elle était une attitude pratique recherchée entre gens égaux, et d'autre part, les répercussions constantes que cette attitude plus libre a eues sur la pensée spéculative. Les qualités morales que l'on développait envers ses semblables se manifestaient d'une façon plus étendue à l'égard de toute la réalité. Cela vient aussi de ce que des rapports de contrainte poussent à la dissimulation, alors que des rapports libres, pour qu'ils soient heureux, nécessitent la franchise et la vérité. Ainsi, des formes sociales nouvelles devait naître un goût plus prononcé de la vérité. D'autre

(1) Voir Guerin : *op. cit.*, p. 71 et 72, puis 75-76.
(2) Voir Guerin : *op. cit.*, p. 101.
(3) *Ibidem*, p. 103.
(4) *Ibidem*, p. 105.

part, avec l'autorité absolue du père, on n'osait interroger sur les intentions du maître ; une grande partie de la curiosité était refoulée. Au contraire, lorsque les rapports sont faits d'un respect mutuel, le problème des intentions peut être éclairci et cela ouvre la voie à toute la psychologie. Il n'est donc pas surprenant de voir éclore dans cette nouvelle organisation sociale une floraison de métaphysiques affirmant chacune des idées nouvelles et souvent contradictoires et jetant ainsi le désarroi dans les esprits.

Le doute s'éveillait d'autant plus chez les philosophes que leurs conceptions se diversifiaient davantage. D'une part Onomacrite et ses disciples s'efforcent de restaurer les cosmogonies mythiques, d'autre part nous voyons un Xénophane de Colophon devenir d'une intransigeance agressive à l'égard des explications mythiques. « Ce qui nous reste de lui, écrit Croiset, ce sont des fragments d'élégies, à la mode ionienne, dans lesquels se manifeste un esprit singulièrement indépendant et hardi. Nous l'entendons tourner en dérision des mythes, reprocher vivement à Homère d'avoir fait des dieux à l'image des hommes, inférieurs même aux hommes par leur inconduite et leur déraison... Les athlètes tant admirés et prônés dans la Grèce d'alors, sont pour lui un objet de mépris. Une seule chose a une réelle valeur à ses yeux, la sagesse dont il se dit un des adeptes. Cette critique audacieuse des croyances et des préjugés du temps est pour nous pleine d'intérêt. Elle jette une vive lumière sur un état d'esprit qui commençait à prendre force, dans certaines classes sociales au moins et sur certains points du monde grec » (1).

Les divinités étant abattues, il convenait de reconstituer un monde d'explications moins simplistes et à cet égard Pythagore joua un rôle de premier plan. Il essaie de partir des connaissances bien établies pour aboutir à une synthèse plus étendue, alors que l'école milésienne obéissait à un ordre explicatif inverse. Grâce à son génie de géomètre et de mathématicien, il était parvenu à découvrir que le mouvement des planètes errantes n'est pas plus irrégulier que celui des planètes fixes. Cette découverte est d'une grande importance puisqu'elle marque une correction de l'observation par le raisonnement et la possibilité de se placer à un autre point de vue que celui de nos sens pour déduire toute une série de principes. « Cette découverte, écrit Rougier, montrait ainsi la nécessité de distinguer l'astronomie d'observation ou empirique, à laquelle s'en étaient

(1) Voir Croiset : *op. cit.*, p. 92.

tenus le populaire, les poètes, les barbares, les physiciens et les météorologues, de l'astronomie explicative ou géométrique, appelée aussi la sphérique, qui explique les mouvements errants des planètes par une combinaison géométrique des mouvements simples, circulaires et uniformes, en ramenant les problèmes astronomiques à des problèmes de géométrie sphérique » (1).

Rougier nous a résumé par quelle série de syllogismes Pythagore et ses disciples étaient parvenus à cette idée que les astres sont des dieux et que nos âmes étaient ces mêmes astres descendus pour un séjour éphémère dans le monde sub-lunaire.

« I. Ce qui est toujours en mouvement est, en tant que tel, animé (en vertu de la définition de l'âme). Ce qui est animé d'un mouvement circulaire uniforme est toujours en mouvement (en vertu du principe de raison suffisante).

« Or les astres, y compris les planètes, sont animés de mouvements circulaires uniformes (en vertu de l'astronomie explicative des Pythagoriciens).

« Donc les Astres sont animés.

« II. Le mouvement d'une âme intelligente est un mouvement de rotation uniforme. Or les astres sont animés de mouvements circulaires et uniformes. Donc les astres dont doués d'une âme intelligente, et comme ils sont éternels ce sont des dieux » (15).

Ce qui est intéressant dans cette tentative des Pythagoriciens, c'est que tout en restant attachés à des faits démontrés, ils essaient de sauvegarder les valeurs mystiques et comme nous l'avons noté plus haut le fait d'insister sur l'essence divine de l'âme humaine était psychologiquement d'une importance capitale puisque cela revenait à établir dans l'Au-delà l'égalité des pères et des fils. Cette conception, produit des réformes de la famille, devait à son tour aider d'autres esprits à évoluer vers une autonomie toujours plus complète.

Du point de vue où nous nous plaçons, ce ne sont pas tellement les résultats auxquels sont parvenus les physiciens et les mathématiciens grecs, que leur attitude vis-à-vis de la réalité qui nous intéresse. Chez un grand nombre d'entre eux, il transperce des explications animistes et artificialistes et ceci même chez Aristote, mais une chose est acquise, c'est la liberté de la recherche. On n'essaie

(1) Rougier : *L'Origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes.* Le Caire, 1933, p. 29.

(2) Voir Rougier : *op. cit.*, p. 57.

plus de mettre ses idées en accord avec un dogme collectif, on cherche avec une rigueur souvent étonnante quelles solutions paraissent les plus vraisemblables.

Les grands systèmes philosophiques ne sont pas seuls à retenir l'attention des penseurs. Déjà Démocrite (né vers 460) montre un intérêt pour rassembler de nombreuses observations de zoologie et de botanique. On commence à acquérir le goût de l'encyclopédie et certes les sophistes y contribueront, eux, pour qui la principale valeur intellectuelle est l'érudition. Aussi était-il normal que la pensée grecque aboutisse à cette somme prodigieuse que représente l'œuvre d'Aristote. Ces premières compilations manquaient encore de méthode rigoureuse, elles étaient tout imprégnées des préoccupations métaphysiques. A chaque phénomène, il cherchait une cause première et l'on sait quel abus le précepteur d'Alexandre a fait du finalisme.

Il n'en reste pas moins que ces vastes synthèses avaient posé en physiologie comme en physique un nombre toujours plus grand de problèmes. Beaucoup d'esprits délaissaient les grandes spéculations du logos pour essayer de résoudre des questions plus modestes qui tombaient aussi plus directement sous les sens. Juste réaction contre Gorgias qui prétendait que ceux qui s'adonnaient à une science particulière plutôt qu'à la métaphysique étaient comme les prétendants de Pénélope qui, pour avoir accès auprès de la princesse, courtisaient ses servantes. Pour y parvenir, les uns se servaient de l'expérimentation, tel Straton (340-209) avec ses expériences sur le vide (1), ou Hérophile (330-250) qui par ses dissections vérifia l'affirmation l'Alcméon que les nerfs conduisent les sensations ; d'autres se servaient surtout de l'observation, ainsi Théophraste (370-285) le père de la botanique. L'attitude scientifique de ce dernier est particulièrement nette (2). Il signale le hiatus qu'il y a entre les métaphysiciens qui ne s'occupent que des causes premières du cosmos et les observateurs qui signalent les causes qui peuvent être déduites des données de nos sens. Il montre qu'aucune métaphysique ne peut créer une certitude réelle.

Notant que les seins chez l'homme, les poils de la barbe ou du

(1) Voir Rodier : *La Physique de Straton*. Paris, Alcan, 1890.

(2) On trouvera une importante étude sur Théophraste dans le livre si érudit du Professeur Senn de Bâle : *Die Entwicklung der biologischen Forschungsmethode in der Antike und ihre grundsätzliche Forderung durch Theophrast von Eresos*. Aarau, Sauerländer, 1933, 262 p.

pubis n'ont pas un but spécial, il déduit qu'on ne saurait donner de valeur au principe de finalité ou du moins qu'il faut en limiter la portée. Théophraste accorde une importance au fait particulier qui oblige à entrer dans la complexité des phénomènes de la nature et implique qu'on remplace les principes explicatifs par des observations de plus en plus précises. Persuadé que son système métaphysique sera renversé comme ceux de ses prédécesseurs, il est hanté par l'idée de trouver une méthode qui permette d'établir des faits certains et des explications durables. Ainsi le voit-on s'acharner à un problème tel que la chute des feuilles en automne qu'il explique primitivement par les procédés aristotéliciens, à savoir que les arbres se comportent différemment selon que, par constitution, ils sont chauds ou froids ; mais sur lequel il revient sans cesse, accumulant des observations contradictoires qui l'obligent finalement à déceler une série de causes suivant les cas particuliers. Cette façon de procéder le conduit à éliminer toute cause première, telle que le finalisme et à s'en rapporter à un complexe de causes constitutionnelles et extérieures. Il élimine la métaphysique tant dans l'objet d'étude que dans les phénomènes qui l'expliquent.

Il manifeste la même souplesse à l'égard des classifications où il signale toujours les exceptions, marquant ainsi la primauté du fait observé sur l'idée de l'observateur. C'est bien la loi qui est déduite des faits et non plus comme chez les métaphysiciens et les théologiens les faits qui doivent se soumettre à la loi. Autrement dit, du point de vue psychologique qui nous intéresse, de même que l'homme est devenu libre et ne plie plus sous la contrainte du père, le savant n'éprouve plus, par analogie, le besoin de soumettre tous les faits à des règles préétablies. Il respecte un fait observé, comme il respecte un individu. C'est cela qui lui permet d'acquérir vraiment une attitude scientifique. Nous voyons ici, particulièrement nettement, combien Essertier a raison de faire dépendre le miracle grec non pas uniquement d'un essor intellectuel, mais d'une transformation profonde du caractère qui est la condition même de l'épanouissement de l'intelligence.

C'est bien grâce à ce respect des faits que Théophraste est devenu le fondateur de la botanique. Mus par le besoin de retrouver une unité dans la nature, Aristote et ses prédécesseurs avaient insisté sur l'analogie des animaux et des plantes, au contraire Théophraste établit cette distinction radicale et définitive que tandis que les animaux ont un nombre fixe de parties constituant leur

corps, ce nombre est variable chez les plantes. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'il y a certaines ressemblances fonctionnelles entre les organes de ces deux classes d'êtres organisés. Par cette distinction, Théophraste sépara définitivement la botanique de la zoologie.

Dans les observations cliniques que nous pouvons faire de nos jours, nous sommes à même de constater que les êtres soumis avant tout aux conduites d'obéissance, ont tendance à s'identifier avec les personnes qui les entourent, c'est-à-dire à partager leurs intentions et leurs idées. Par suite, ils sont frappés surtout par ce qui les unit à ces gens ; de même ils ont une tendance à voir les ressemblances qui peuvent exister entre les objets. Au contraire, plus un homme a acquis d'indépendance et plus il perçoit clairement ce qui le distingue de ses semblables et de même il est infiniment plus frappé par les dissemblances des objets que par leurs ressemblances. On comprend combien était nécessaire cette émancipation hors des cadres étroits de la gens pour que pût se produire cet essor intellectuel qui produisit le miracle grec.

Cette recherche du réel est peut-être encore plus frappante chez les moralistes.

Là aussi, il ne peut être question de rappeler toute l'histoire des moralistes grecs et nous sommes contraints de ne donner qu'un ou deux exemples. Lorsque nous examinerons l'idée de justice, nous reprendrons une partie des doctrines des présocratiques. Pour le moment, nous voudrions d'emblée examiner les idées de la grande époque pour souligner cette liberté de pensée à laquelle les penseurs de ce temps étaient parvenus. L'intérêt se détourne du monde extérieur pour se porter davantage sur le monde intérieur. Cette tendance apporte une critique toujours plus aisée de la pensée.

Euripide dans ses comédies souligne le caractère humain, provisoire et conventionnel des règles de la justice. « Protagoras, écrit Glotz, par son traité sur la Vérité ou son Discours Terrassant corrobora le subjectivisme d'Héraclite et fonda sa doctrine sur la formule célèbre l'homme est la mesure de toutes choses, de l'être, de celles qui sont, du non être, de celles qui ne sont pas. Il n'est point de critère objectif, le vrai c'est ce qui apparaît comme profitable. Il y a donc une vérité pour chaque individu ; il y en a une pour chaque société, qui est tout simplement celle de la majorité. De deux opinions contraires l'une est la plus forte et l'autre la plus faible, selon le nombre de leurs adhérents. Mais la plus faible peut devenir la plus forte et tel est l'objet de la sophistique... » (1).

(1) Glotz : *Histoire Grecque*, T. II, p. 483.

Il est aisé de saisir tout ce que le scepticisme des sophistes pouvait apporter de positif à la pensée à venir. En face de cette destruction des règles établies, chacun devait rebâtir de façon autonome, indépendamment des autres. Il fallait pour cela chercher une méthode sûre de penser, et c'est bien dans ce sens que va évoluer la métaphysique grecque.

Ce sera tout d'abord le souci de Socrate qui cherchera à échapper aux vaines constructions métaphysiques mais dont tout l'effort portera sur le redressement moral de l'homme. Ce qu'il cherchera avant tout c'est que chacun devienne son propre juge. Rendre les gens autonomes, leur apprendre à se connaître et à réfléchir de façon personnelle, voilà le but qu'il s'assigne.

« L'enseignement de Socrate, écrit Bréhier, consiste en effet à examiner et à éprouver non point les concepts mais les hommes eux-mêmes et à les amener à se rendre compte de ce qu'ils sont... son ironie consiste à leur montrer que la tâche est difficile et qu'ils croient à tort se connaître eux-mêmes ; enfin sa doctrine, s'il en est une, que cette tâche est nécessaire, car nul n'est méchant volontairement et tout mal dérive d'une ignorance de soi qui se prend pour une science. La seule science que revendique Socrate, c'est de savoir qu'il ne sait rien » (1).

Une telle attitude morale a forcément sa répercussion dans le domaine des sciences, car connaître la limite de son savoir et l'accepter c'est avoir vaincu l'angoisse du doute et cette nécessité psychologique de donner une réponse à tout. On n'affirme plus pour affirmer, mais parce que l'expérience suivie d'un effort critique permet d'établir un fait.

Il est plus difficile de saisir la vraie portée des écrits de Platon ; les formes littéraires si variées qu'il a employées pour exprimer sa pensée, laissent aux commentateurs de grandes latitudes d'interprétation, mais en plus de cela, le fondateur de l'académie a évolué au cours des années et on trouve sur chaque sujet une grande richesse de conceptions et aussi des attitudes contradictoires. Il y a chez lui un théoricien qui voudrait à jamais fixer des lois parfaites et immuables, il est l'ascète qui prêche la tempérance, mais il a aussi le sens de la nature. Il sent profondément que toute adhésion au bien obtenue par la violence est fausse. Il comprend la nécessité de la persuasion.

(1) Brehier : *Histoire de la Philosophie*, T. I, p. 93-94.

Dans la morale d'Aristote qu'il est inutile d'exposer ici tout au long, nous trouvons déjà un principe hédonique, tiré de l'observation. La fin est le bonheur parce que tout être cherche le bonheur. Tout acte qui s'achève, s'accompagne de plaisir, mais ce plaisir est quelque chose de surajouté à l'acte, il ne peut être une fin dernière. Tant vaudra l'acte, tant vaudra le plaisir. Epicure ira plus loin, il fondera sa morale entièrement sur le plaisir, mais sur celui qui est lié à l'action normale.

C'est surtout dans sa conception de l'amitié qu'Aristote semble avoir le mieux tiré de l'observation et de l'expérience les lignes de conduite idéales. Voici comment il conçoit la forme la plus élevée de l'amitié : « L'amitié entre hommes libres et égaux, animés chacun de l'amour du bien, est seule capable, par la réciprocité de services qu'elle engendre, de faire atteindre aux hommes toute la perfection possible en se façonnant les uns sur les autres ; il ne s'agit pas, bien entendu, des formes inférieures de l'amitié... » (1). Les conditions qu'Aristote décrit à l'amitié idéale sont exactement celles que l'observation, selon Piaget, requiert pour la coopération. Or les rapports de coopération conduisent seuls à la véritable autonomie et partant au progrès. Il n'était pas sans importance pour l'épanouissement moral et intellectuel de la Grèce d'être parvenu à fixer les conditions psychologiques de cette coopération.

Brunet et Mieli écrivent à propos de Démocrite : « Il est, croyons-nous, le moins soucieux, à son époque de l'observation et de l'expérience, et ceux qui, dans l'Antiquité s'y rallièrent, en n'y apportant que des modifications de détails, sont en effet les adeptes de l'école philosophique la plus éloignée des sciences, celle des Epicuriens » (2). Nous sommes très loin de partager ce jugement et nous désirerions montrer quel souci scientifique nous rencontrons chez Epicure. Ce philosophe, bien loin d'établir sa morale sur un a priori, a constamment le souci d'établir une réelle hygiène, au sens le plus moderne du terme.

Pour comprendre toute la valeur de sa pensée, il importe de le situer dans le cadre de l'histoire. Il ouvre son école en 306 avant notre ère ; on était las des grands systèmes de métaphysique. Depuis Socrate, on éprouvait le besoin de se tourner vers une pensée plus psychologique et cet effort ne fut certes par inutile à la Science. Ce fut une tentative heureuse d'essayer de construire une

(1) Voir Brehier : *Histoire de la philosophie*. T. I, p. 248.
(2) Brunet et Mieli : *Histoire des Sciences*, p. 141.

morale au moment où les Grecs se dispersaient vers les cultes de l'Orient. Epicure vivait à une période prospère où il ne peut être question d'une morale de privations. Il faut lui savoir gré tout de même d'avoir construit un système positif au moment où Pyrrhon d'Elis et tant d'autres se lancent dans un scepticisme croissant.

Le stoïcisme, école nouvelle et dogmatique, véhiculait pas mal de vérités des siècles passés. Il exaltait la volonté et le sacrifice qui furent les grandes vertus antiques, mais en même temps il introduisait l'idée de fraternité qui, elle, était bien contraire aux mœurs des temps aristocratiques. La morale d'Epicure est une morale naturelle, née de l'observation.

« Il faut, dit-il, que la fin (τελος) soit pour tous les êtres le plaisir, car à peine sont-ils nés, que déjà, par nature et indépendamment de la raison, ils se plaisent dans la jouissance et se révoltent contre la peine » (1). Ou encore : « L'animal va vers le plaisir avant toute altération de sa nature : C'est la nature même qui juge en lui dans sa pureté et son intégrité ». De cette observation, Epicure tire ce principe si fondamental : « La nature seule doit juger ce qui est conforme ou contraire à la nature ».

Quand on pense à la multitude d'idées contradictoires qui circulaient à cette époque, à tous les critères moraux qui avaient été proposés, les uns poussant à l'ascétisme, les autres à un certain intellectualisme, on comprend que cet effort de chercher dans l'observation et la nature même une ligne de conduite ait été extrêmement séduisant pour les esprits de l'époque et l'on ne s'étonne pas que bien plus tard, dans une autre période de désarroi intellectuel, ce grand sceptique qu'était Lucien se soit écrié en parlant d'Epicure : « C'est un homme saint, divin, qui seul a connu la vérité et qui, en la transmettant à ses disciples est devenu leur libérateur ».

Cette expression « ce qui est conforme à la nature » signifie évidemment ce qui est normal. C'est en ce sens qu'Epicure est presque plus un hygiéniste qu'un moraliste. Par ce souci de norme et de mesure, il se montre en même temps un des esprits les plus typiquement grecs. Nous entendons par là qu'il appartient à cette lignée de génies qui ont imprimé au Miracle grec son caractère.

Il faut saisir la force de cet enseignement en comprenant toute la valeur de ce retour à la nature. Après les ascètes qui ont flétri

(1) Diogène Laert. X, 129, 137.

le plaisir, comme s'il était un vice et n'appartenait pas à notre nature Epicure affirme : « Sans le plaisir, les vertus ne seraient ni louables ni désirables ». Il ne s'agit nullement de renier les vertus, comme l'ont superficiellement et malicieusement laissé entendre les détracteurs des Epicuriens, il s'agit de les harmoniser avec la nature et le plaisir qui est un sentiment naturel.

Ce côté hygiénique et si moderne d'Epicure se constate dans le fait que lui-même emploie le terme de santé de l'âme. « Que le jeune homme n'hésite pas à philosopher, écrit-il, que le vieillard ne se fatigue point de philosopher ! L'heure est toujours venue et n'est jamais passée où l'on peut acquérir la santé de l'âme. Dire qu'il est trop tôt pour philosopher, ou trop tard, ce serait dire qu'il n'est pas encore ou qu'il n'est plus temps d'être heureux ».

Il y a dans toute cette morale une connaissance profonde du cœur humain. Est heureux, celui qui est normal. Epicure fut plus encore que Socrate le plus grand psychothérapeute de la Grèce.

On se souvient de l'aphorisme central de sa doctrine : « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre ». Cette formule expressive a heurté l'antiquité comme le soi-disant pansexualisme de Freud a révolté le monde moderne. Et pourtant, cette affirmation mérite que l'on s'y arrête. Depuis Aristote et le christianisme nous sommes habitués à donner à la notion de bien une valeur purement éthique. Or dans l'antiquité cette expression se confondait avec notre notion moderne de normal. Ce qui est bien c'est ce qui est normal. Il faudrait donc traduire cet aphorisme ainsi : « Celui qui ne répond pas aux exigences de son appétit ne saurait être normal ».

Qu'Epicure ait placé ce principe au centre de sa doctrine, nous montre bien que pour lui l'objet de la morale c'est la recherche de la conduite normale. Voici pourquoi il se place en observateur et ne cherche qu'à se conformer à la nature. Cette attitude franche vis-à-vis de la réalité le conduit aussi aux qualités de mesure et de raison qui sont si caractéristiques du génie grec. Epicure n'est point un jouisseur, c'est avant tout un homme sain. « Le sage s'impose avant tout d'être conséquent avec lui-même, d'étendre sa pensée assez avant dans l'avenir pour éviter qu'elle ne se contredise, de gouverner assez ses désirs pour empêcher qu'ils ne se tournent contre eux-mêmes et que, par un élan irréfléchi vers la volupté ou le bien, ils ne produisent la douleur ou le mal ».

Donc il ne s'agit point de se laisser aller à ses sens, mais uniquement de vivre en fonction de sa nature. « Si en toute occasion,

tu ne rapportes pas chacun de tes actes à la fin de la nature, si tu t'en détournes pour éviter ou rechercher quelqu'autre objet, tes actes ne sont point d'accord avec tes raisonnements ».

On le remarquera, Epicure ne cherche point à se soumettre à une autorité ou à décrire une série de vertus qu'il s'agit d'atteindre. Son attitude reste extraordinairement concrète, près de la vie et de la réalité. Il s'agit, en toutes choses, de trouver la norme, la mesure, l'attitude qui assure notre bonheur et telle sera notre meilleure ligne de conduite. Ceci implique une critique perpétuelle de soi-même, en fonction de la réalité et non plus en fonction d'une autorité extérieure à soi. Suivre les préceptes d'Epicure, c'est parvenir au suprême degré d'autonomie. Ces principes ont pu être précisés dans les temps modernes, mais dans leur essence ils n'ont pas changé et ils représentent le degré de liberté le plus élevé auquel l'homme peut atteindre.

Dire qu'Epicure a manqué d'esprit scientifique, c'est méconnaître l'attitude fondamentale de son système.

Remarquons encore avec quelle finesse et quelle précision, Epicure a su introduire la mesure et la norme dans sa doctrine. « Le terme de la grandeur des plaisirs est l'exemption de tout ce qui cause de la souffrance ».

La crainte aussi est une souffrance, par suite une cause de désadaptation, il faut savoir l'écarter en étudiant le pourquoi des phénomènes. « Si nous nous appliquons à connaître ces événements d'où naissent le trouble et la crainte, nous en découvrirons les vraies causes, nous nous en affranchirons car nous connaîtrons d'où viennent les météores et tous les autres événements imprévus ou perpétuels qui, au reste des hommes apportent l'épouvante ».

Partout nous voyons Epicure chercher ce qui est équilibré et sain. « Le mouvement, écrit Guyau en résumant la pensée du maître grec, est le point de départ du plaisir. Mais tout mouvement a un but. Le but de ce mouvement qui provoque le plaisir ne serait-il pas précisément le contraire du mouvement, un repos ? En fait, quand l'organisme réparé par la nourriture, a retrouvé ainsi les atomes qu'il avait perdus, il y a équivalence entre la perte et la dépense, il y a donc repos ; il y a aussi absence de peine (ἀπνυια), santé (ὑγιενα). Mais voici que l'organisme a épuisé ses réserves de force, et l'équilibre se dérange ; aussitôt cesse le plaisir, qui n'était peut-être autre chose que ce plaisir lui-même » (1).

(1) Guyau : *Morale d'Epicure.* Paris, Alcan, p. 49.

Une telle attitude pratique devait aussi avoir sa répercussion dans le domaine de la pensée théorique. Epicure est au même sens que Bergson ou que Freud un anti-intellectualiste. Il ne cesse de répéter que l'intelligence est née des sens, elle est dépendante de notre plaisir ou de notre peine, car en dernier ressort elle n'est qu'une démarche destinée à notre adaptation. Cette conception conduisit également Epicure à une critique de la pensée pour dépister sans cesse ce qui dans nos intentions n'était pas conforme à la nature.

On remarquera aussi, du point de vue de l'hygiène mentale, le progrès considérable qu'offre la pensée d'Epicure sur celle des civilisations pharaoniques. Tandis que ces dernières établissent la félicité sur une répression de la libido et de nos besoins naturels, le philosophe grec fonde le bonheur sur l'accomplissement de nos fonctions instinctives. Au lieu de partir d'un idéal théorique, il cherche un optimum d'assouvissement et un minimum de répression, n'édictant pas une loi abstraite à laquelle se conformer mais cherchant en chaque circonstance l'équilibre et la mesure qui seraient les plus aptes à la satisfaction la plus grande. Il est certain qu'une telle morale ne pouvait s'épanouir que dans un siècle de grande liberté.

Si nous avons insisté particulièrement sur la pensée d'Epicure, c'est que l'évolution de l'humanité, au cours des chapitres précédents, nous est apparue comme une sorte de lente autoguérison et que ce philosophe grec nous montre un des types les plus achevés, les plus normaux que nous puissions trouver. Ce n'est pas à dire qu'il n'y aurait rien à reprendre à son œuvre, mais c'est un homme qui a le souci constant de s'adapter au réel. Il n'y a aucune règle figée en lui si ce n'est d'observer à chaque instant à la fois le monde extérieur et le monde de ses sensations pour les faire vivre dans un accord harmonieux.

L'évolution de la pensée grecque nous montre qu'au début les philosophes milésiens ne s'étaient à peine dégagés de la pensée des mythes, c'est-à-dire de la pensée collective. Ils cherchent encore pendant longtemps à harmoniser leurs découvertes et leurs croyances, mais au fur et à mesure que l'individu s'affirme et se détache de sa dépendance de la collectivité, pour la remplacer par une solidarité fraternelle, il devient libre de se créer une opinion en fonction de la réalité et indépendante de toute croyance collective. C'est au travers de cette évolution que le génie grec trouve ses qualités de mesure, de goût du réel, d'amour de la raison.

Mais cette évolution n'est pas le propre de l'intelligence seulement. C'est une transformation du caractère qui s'est opérée parce que les conditions du milieu ont changé et c'est pourquoi nous retrouverons les étapes de cette évolution aussi bien dans la pensée juridique que dans la vie artistique ou religieuse ou que dans la vie intellectuelle.

La pensée juridique est particulièrement intéressante parce qu'elle nous rensigne sur la vie pratique et morale des Grecs. Jetons d'abord un rapide coup d'œil sur cette évolution.

« Le génos en face des autres génè, écrit Glotz, forme un seul corps. Il souffre tout entier quand un de ses membres souffre. Tous ceux qui sont du même sang n'ont qu'un seul esprit et qu'une seule chair : ils ressentent tous l'injure faite à l'un d'eux ; si l'un est tué, c'est pour tous une douleur et une diminution. C'est pourquoi ils s'aident les uns les autres, et vengent leurs morts » (1).

Cette solidarité ne doit pas être confondue avec de la coopération. Elle a sa base dans des idées mystiques et notamment dans cette sorte d'assimilation de la puissance phallique du clan avec la puissance phallique du père. C'est pour cette raison que dans toute la Grèce primitive la femme ne joue aucun rôle.

On tue un grand nombre de fillettes à leur naissance et l'épouse est sans défense entre les mains de son mari. Si elle désobéit, il peut l'attacher à la poutre et lui donner le fouet, si elle commet un adultère, il peut la tuer, etc...

La solidarité de cette famille primitive consiste surtout dans cette identification inconsciente avec le père dont on envie la puissance. Par la vie collective et la soumission totale au chef chacun participe à la puissance paternelle. En même temps qu'effectivement elle est concentrée dans la personne du chef, mystiquement elle est répartie sur chaque membre du groupe. C'est pourquoi si on affaiblit le groupe, on affaiblit le chef et par suite chaque homme de la communauté.

On ne saurait comprendre le droit primitif sans réaliser les bases inconscientes sousjacentes à cette organisation primitive.

Cette conception mystique a pour conséquence qu'un génos en se vengeant cherche autant à affaiblir le génos d'où sort le meurtrier qu'à atteindre le criminel lui-même. Il en résulte une sorte de solidarité dans la faute, de culpabilité collective qui peut con-

(1) Glotz : *La Solidarité de la Famille en Grèce*, p. 47.

duire le génos du meurtrier à prendre des mesures contre lui. C'est pourquoi tout meurtrier part généralement en exil pour échapper au meurtre.

Dans ces conditions, l'intention ne compte nullement. Un homicide par imprudence a la même gravité qu'un lâche assassinat. Qui a versé du sang doit du sang.

Ce dernier caractère, qui méconnaît complètement l'intention ne provient pas seulement du fait que le génos se sentant affaibli éprouve le besoin de diminuer le génos adverse, il est aussi, comme nous l'avons vu plus haut, le résultat d'une organisation de contrainte. Le primitif ici, comme l'enfant, admet l'adage suivant : « Est injuste et fautif tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre des parents ».

La conséquence d'une telle conception est que le primitif met sur le même pied un meurtre ou un délit de peu de gravité.

Cette solidarité primitive a encore pour conséquence d'exalter la vengeance qui dans les poèmes homériques, comme dans toute civilisation moyenâgeuse, devient une vertu cardinale.

Nous avons vu que les poèmes homériques reflétaient en grande partie une civilisation déjà plus libre que celle qui devait exister à la même époque dans la Grèce continentale ; en l'absence de textes sur les organisations les plus primitives, toutes ces coutumes juridiques que nous trouvons chez Homère et qui plongent leurs racines dans un passé lointain nous attestent la puissance du père et le côté collectif de cette civilisation primitive. Car nous pouvons ici nous servir d'un argument psychologique et affirmer que ces idées de justice émanent d'un milieu où la contrainte était très pesante.

L'ensemble des faits qui ont permis une évolution vers des idées plus équitables est extrêmement complexe. Assurément que la conquête progressive de la liberté des fils par rapport à leurs pères a joué un rôle capital, mais déjà auparavant différents facteurs devaient contribuer à cette évolution.

Les guerres de vengeance déclenchées entre familles ne pouvaient durer éternellement ni se terminer toujours par l'extermination de l'une d'elles, il fallait parvenir à un accord. Celui-ci ne se faisait pas par pitié, bien que chez ces primitifs infantiles, l'attendrissement devait côtoyer le besoin de se battre. L'accord se faisait sur une rançon. Seul ce profit matériel pouvait fléchir la haine. Cette ποινή comme on l'appelait avait une double valeur, parce qu'elle assujettissait l'adversaire, elle pouvait apaiser le remords

de ne pas venger par le sang, le sang de la première victime, mais aussi elle était une rançon pour le rachat de la vie de l'ennemi. C'est, comme dit Glotz, une indemnité pour la perte subie et la renonciation au droit de vengeance.

Par là, des guerriers courageux, fussent-ils des fils, pouvaient acquérir des biens et par suite une certaine indépendance. Mais, ce qui est plus important, cette transaction conduisait les esprits vers un principe de réciprocité : « Si je te donne la vie, tu me donnes tes biens ». Or la réciprocité est la base de l'égalité.

Ce rapport de réciprocité était justement absent dans la société primitive où le fils n'avait comme toute contrepartie de son travail, que son entretien, mais sans liberté de domicile, sans liberté d'action aucune. Son travail se poursuivait sa vie durant sous les ordres du chef de famille.

Une part de la ποινή doit naturellement revenir sous forme de sacrifice aux mânes de la victime, mais l'autre part est un bénéfice. La valeur psychologique d'une telle coutume est immense puisqu'on introduit un compromis. On n'agit plus seulement en fonction d'une obéissance, mais en même temps en fonction de son plaisir, de son développement individuel. C'est un premier jalon posé sur une route qui conduira à un affranchissement toujours plus grand de l'individu, dans ses biens matériels, comme dans sa liberté d'action et sa liberté de pensée.

Lorsque les génè primitifs se divisèrent en familles, il arriva souvent que ces familles n'étaient plus assez puissantes pour assurer la vengeance, elles firent appel à l'arbitrage d'abord, puis aux sanctions de l'état. Assurément que longtemps encore, les familles considéraient comme une déchéance de soumettre à des étrangers ce qu'elles pouvaient trancher de façon souveraine. Il n'en restait pas moins qu'elles étaient parfois obligées de le faire et qu'ainsi la Dikè prit le dessus sur la Thémis.

Nous ne pouvons songer à retracer ici toute cette évolution juridique. Son histoire a été écrite souvent et de mains de maîtres (1).

Les jugements se prononcèrent d'abord au nom de la tradition, il fallait toujours invoquer des précédents et s'en référer à la cou-

(1) Voir tout spécialement GLOTZ : *Solidarité de la Famille, op. cit.*, 1904, 621 p. — GERNET : *Recherches sur le développement de la Pensée juridique et morale en Grèce*. Paris, Leroux, 1917, 476 p. — HIRZEL : *Themis, Dike und Verwandtes*. Leipzig, 1907, 445 p.

tume qui primait de beaucoup l'idée de justice. Cette tradition orale restait le privilège d'une aristocratie conservatrice. Mais au VIIe siècle, lorsque se répandit l'usage de l'écriture les premiers codes firent leur apparition. Les philosophes et les écrivains allaient dire leur mot et c'est ainsi que nous voyons se transformer toujours plus l'idée de justice. C'est à ce moment que s'introduisent aussi les réformes de Solon et de ses successeurs.

Dans ce combat qui s'est engagé entre deux générations chacun est personnellement intéressé par les questions de droit et d'équité, aussi la justice ne reste-t-elle pas l'apanage des juristes.

« Le droit commence à avoir ses théoriciens, écrit Glotz, mais ce ne sont pas des gens du métier, et c'est là leur originalité profonde. Il s'élabore sur la place publique comme dans les discussions des particuliers, au théâtre, comme dans les écoles. Il se fait sans qu'on s'en aperçoive. Un simple citoyen peut fort bien lui donner une impulsion décisive. Un Eschyle, un Protagoras, un Antiphon sont loin d'être des juristes ; leurs tragédies, leurs dissertations, leurs plaidoyers, voilà pourtant les sources vives où puisera le droit ; il suffira qu'au tribunal se pose une question émouvante, pour que les idées qui sont dans l'air produisent des effets juridiques » (1).

Dans ce souci de justice qui certainement émane du besoin d'affirmer l'individu, on trouve sans cesse ce besoin de protéger les droits individuels. « L'omnipotence de l'état risquait d'opprimer l'individu. Les tribunaux qui l'incarnent s'emploient, au contraire, à servir les intérêts des familles, à ménager les droits des personnes, tant que les droits et les intérêts de la cité n'en sont pas compromis. Dédaigneux des formes et des règles fixées, le peuple souverain va droit à l'équité. Depuis Solon, tout le code pénal d'Athènes est dominé par le souci d'assurer aux citoyens la pleine et entière disposition de leur personne. Il y parvient par un moyen très simple : aux peines afflictives, à l'emprisonnement surtout, qui lui paraît intolérable parce qu'il porte atteinte à la liberté de l'homme, il substitue, autant qu'il le peut, les peines pécuniaires, les amendes, les confiscations » (2).

Les philosophes avaient aussi contribué à cette évolution de la notion de justice. Il est intéressant de rappeler ici l'effort des Pythagoriciens qui ont voulu ramener la justice à l'égalité et en tout cas à une question de proportion. Nous voyons avec ce philo-

(1) Glotz : *Histoire Grecque*, T. II, p. 335 et 336.
(2) Glotz : *Histoire Grecque*, T. II, p. 336.

sophe la justice cesser d'être une grande ordonnatrice pour devenir objet de la pensée. Pythagore la définit géométriquement par le nombre quatre, c'est-à-dire le premier carré produit de deux facteurs égaux, ce qui indique la réciprocité parfaite.

On le voit, le respect unilatéral envers le père qui inspirait encore si fort la pensée d'Hésiode et des premiers philosophes pour qui la justice avait surtout une fonction ordonnatrice a fait place à une notion de réciprocité, c'est-à-dire d'égalité.

C'est à partir de cette notion plus libre que les Grecs parviendront ensuite à l'idée d'équité.

Les recherches psychologiques nous confirment que cette évolution de la justice n'a été possible que grâce aux transformations affectives produites par l'effondrement de l'autorité dans la gens primitive. Ces mêmes transformations sont à la base de tout l'essor intellectuel de la Grèce.

« Le besoin de dire la vérité et même celui de la rechercher pour soi-même ne sont, en effet, concevables que dans la mesure où l'individu pense et agit en fonction d'une société... fondée sur les principes de réciprocité et de respect mutuel, donc de coopération » (1).

Cette autre citation que nous empruntons à Piaget fera bien comprendre les différentes étapes de l'évolution juridique en Grèce :

« Le respect unilatéral de l'enfant pour l'adulte oblige le premier à accepter les consignes du second même lorsque ces consignes ne sont pas susceptibles d'une mise en pratique immédiate, d'où l'extériorité attribuée à la règle et le caractère littéral du jugement moral qui en découle. Si, inversement, l'enfant se développe dans le sens de l'intériorisation des consignes et de la responsabilité subjective, c'est que la coopération et le respect mutuel lui donnent une compréhension toujours plus grande de la réalité psychologique et morale » (2).

Si maintenant nous examinons l'évolution de la pensée religieuse, nous trouvons ces mêmes caractéristiques : Une pensée collective qui domine l'individu, l'asservit complètement à certaines craintes, mais au fur et à mesure des transformations sociales, cette pensée devient plus individuelle, elle s'affirme d'abord dans le cadre de la tradition, puis elle s'élève à des conceptions autonomes. Assurément qu'ici, plus encore qu'ailleurs, tout citoyen grec n'est pas

(1) Voir Piaget : *Jugement moral chez l'enfant*, p. 184.
(2) Piaget : *Ibidem*, p. 195.

parvenu au même niveau mental. Les différences psychologiques qui se maintinrent d'une famille à l'autre, les différentes couches sociales créèrent des besoins variés. De là une infinie variété de religions. « Pas plus que l'art ou la langue, moins encore, peut-être, la religion grecque n'a jamais trouvé à se stabiliser, à assurer quelque homogénéité, même d'apparence : dans la petite Grèce de l'Olive, on ne verrait nulle hiérarchie, ni sur l'Olympe, ni sur terre ; et c'est là la plus curieuse marque d'esprit, émouvante, fatale, d'un peuple dont le particularisme si dissolvant n'a été égalé nulle part dans l'ancien monde » (1).

Nous ne reviendrons pas sur le culte des morts et sur toute cette première phase de la religion qui est, comme nous l'avons indiqué, si étroitement liée à l'organisation de la gens.

De tous les cultes de l'ancienne Grèce, celui de Dionysos nous retiendra le plus, car il eut une importance considérable. C'est lui qui introduisit le premier la pensée de la divinité de l'âme et de son immortalité, en raison même de sa nature divine. C'est à lui que Pythagore emprunta cette idée à laquelle il donna une démonstration astronomique, reliant ainsi, dans une synthèse imposante un courant mystique populaire avec la pensée, trop matérialiste pour beaucoup, des philosophes milésiens.

Ce culte d'origine thrace s'accompagnait d'orgies et d'une exaltation croissante dont le but était de faire sortir l'âme du corps, c'était l'ekstasis. Cette alienatio mentis avait pour but d'unir l'âme à son dieu. C'était une façon d'atteindre une félicité suprême.

On ne sait pas exactement quand le culte thrace pénétra en Grèce ; il est en tout cas déjà connu d'Homère. La tradition nous a rapporté que toutes les femmes de diverses provinces de Grèce centrale et du Péloponèse entrèrent dans une fureur bachique et se livrèrent aux danses échevelées du culte de Dionysos. Ces manifestations que nous rencontrons, sous une autre forme dans notre moyen-âge européen, sont intéressantes parce qu'elles nous montrent la suggestibilité de ces foules, suggestibilité qui ne se retrouve à ce degré que dans les organisations de contrainte où l'individu est habitué à obéir et perd tout sens critique. Mais Dionysos s'est rapidement hellénisé et humanisé. Certains aspects de cette religion devaient retenir l'attention des Grecs. Tout d'abord l'immortalité de l'âme promise à tous. C'était là un principe démocratique qui

(1) PICARD : *Les Origines du Polythéisme hellénique*. Paris, Laurent, 1930, p. 8.

attirait les individus victimes d'injustices et qui exaltait en eux certaines aspirations qu'ils traduiront plus tard dans de nouvelles institutions politiques. Et puis, ce culte s'adressant à tous les membres de la société était une nouvelle arme levée contre les organisations gentilices. Aussi voit-on bientôt Dionysos recevoir l'épithète d'Isodaides, c'est-à-dire celui qui fait des parts égales. Il se confond avec toutes les aspirations de la Dikè. Mais il y a plus ; il est encore appelé Lysios ou Eleutherios. S'il invoque ainsi les idées de délivrance et de liberté, c'est que là encore le Grec a projeté ses désirs sur ses dieux. Par ce mécanisme, il se donne une règle nouvelle qui servira à sa libération affective.

Du point de vue psychologique, les mystères d'Eleusis avaient une même signification, ils permettaient à chacun d'obtenir le privilège de l'initiation et par là de communier avec tous les héros, c'est-à-dire avec la génération des pères. Cette égalité établie sur le plan mystique compensait l'infortune de ceux qui restaient asservis, mais elle préparait aussi cette idée d'égalité et poussait inconsciemment les esprits à réaliser sur le plan social l'apaisement éprouvé sur le plan mystique.

Toutes ces manifestations religieuses, comme aussi tous les cultes du dieu de la cité occasionnaient de grandes réjouissances. C'étaient des fêtes où se mêlaient les arts et l'athlétisme. Dans cette immense foule, le sentiment d'égalité naissait aussi. Les jeunes athlètes remportaient des victoires, des jeunes poètes des couronnes de laurier. Il y avait là une sorte de triomphe de la jeunesse sur la gérontocratie et toutes ces manifestations ont favorisé l'harmonisation des générations qui se succédaient.

Dans leur ouvrage sur le génie grec dans la religion, Gernet et Boulanger ont soutenu l'idée suivante : « L'orientation démocratique des sociétés grecques ne s'explique point par le jeu superficiel des luttes politiques mais par les tendances profondes qui sont à l'œuvre dans la religion même » (1).

S'il faut entendre par là que ces tendances profondes sont à la base de toute la civilisation grecque, nous sommes d'accord, mais on ne saurait prétendre que c'est la religion qui a inspiré la démocratie grecque. Le vrai moteur de cette révolution est à chercher dans le besoin de liberté et de justice créé par la tyrannie et l'injustice de l'organisation gentilice primitive. C'est lui qui a

(1) Voir GERNET et BOULANGER : *Le Génie Grec dans la Religion*. Paris, Renaissance du Livre, p. 136.

imposé une idée d'égalité et de respect individuel qui a caractérisé ensuite toutes les manifestations de la vie sociale et intellectuelle des Grecs. Chaque fois que le génie religieux, juridique ou philosophique est parvenu à exprimer en une formule saisissante ces aspirations primitivement inconscientes, la pensée a aidé la réalisation des tendances profondes, mais ce n'est jamais l'idée, fût-elle d'inspiration religieuse, qui a créé le sentiment.

Ces grandes fêtes inspiraient les réflexions de chacun, mais il n'y avait point de clergé pour codifier les dogmes. A mesure que les Grecs s'éveillaient à la vie intellectuelle, ils formulaient leur foi d'une façon autonome et personnelle. Le culte de Dionysos a produit ainsi des moines mendiants d'un type fort intéressant : « D'abord ce sont des indépendants : ils n'appartiennent pas à un culte organisé ; ils ne relèvent pas d'un sanctuaire dont ils seraient les représentants attitrés, aucune institution traditionnelle ne les qualifie pour leur mission. Or, ils ont tous plus ou moins une mission. Reste que l'inspiration individuelle en soit la garantie : ils ont une nature divine, une âme divine, qu'ils tiennent souvent d'une naissance surnaturelle. A voir leur rôle, on peut comprendre à quel besoin répond cette forme inédite d'activité religieuse : faiseurs de miracles, ils tiennent du sorcier, dont ils renouvellent de façon curieuse le personnage ; mais le souci qui domine visiblement leur clientèle est celui de la purification... il y a là pour toute une époque une véritable obsession » (1). Ces moines, qui vivaient surtout au VIIe siècle, au moment de la désorganisation des familles, étaient eux-mêmes souvent des personnes qui avaient fui le conflit familial et qui éprouvaient le besoin d'une expiation à leur agressivité mal liquidée. Ces préoccupations de nature toute psychologique et intime répondaient mieux aux angoisses individuelles que les cultes formalistes de l'Etat. C'est pour cette raison probablement que les Grecs furent si hospitaliers pour les dieux étrangers. Ils s'entassent dans leur Panthéon, comme une collection dans un musée. Il n'y en a non seulement jamais trop, mais on pourrait presque dire jamais assez. Toutes les nuances des sentiments doivent s'exprimer par les passions des dieux. Les croyances traditionnelles sont trop pauvres pour s'imposer seules à la masse des citoyens et aucun clergé n'est préposé à les enrichir pour les rendre adéquates aux aspirations nouvelles ; par conséquent chacun devient son

(1) GERNET et BOULANGER : *op. cit.*, p. 139.

propre prêtre. Cette grande liberté dans le domaine religieux qui correspond en même temps à ce besoin de liberté individuelle du Grec enfin débarrassé de la contrainte familiale devait aussi servir la liberté de penser en général.

Car même si nous avons gardé le souvenir des condamnations d'un Protagoras, d'un Diagoras de Mélos ou d'un Socrate, combien de penseurs tout aussi impies n'ont-ils connu aucune inquiétude ?

« L'incroyance est assez répandue en Grèce depuis le Vᵉ siècle, écrivent Gernet et Boulanger, ses facteurs se laissent discerner. La religion grecque, telle qu'elle s'est définitivement constituée, suppose un milieu grec très vivant ; mais cette nation hellénique, nous le savons, n'a pas, somme toute, une religion proprement à soi, indépendante de celle des cités. Que des consciences se détachent plus ou moins de celles-ci, elles n'adhèrent plus qu'à une communauté spirituelle pour qui la religion n'a pas de contenu défini, pas de sens réel. C'est ainsi que la science a pu naître : elle a pris corps dans les écoles philosophiques où, précisément, l'existence d'une philosophie autonome révèle l'apparition de l'esprit scientifique, et dont les fondateurs et les membres souvent errants ou transplantés, n'ont point de rapports avec une tradition religieuse — sinon, parfois, avec celles qui se sont formées en marge des cités ». Et ce passage plus caractéristique encore :

« La pente est naturelle et douce qui mène à l'incroyance. Le développement de l'esprit scientifique n'a pas été entravé. On ne voit pas, sauf fort peu d'exceptions, que les savants aient été poursuivis comme tels. La science n'a pas à lutter contre la religion : ainsi lui sont épargnés les heurts et la passion. Elle ne s'oppose même pas à la religion : elle l'ignore avec cette tranquillité dont témoignent les formules immortelles d'Hippocrate. Pareil état de choses ne peut s'expliquer que par une assez faible résistance des représentations religieuses : il n'est guère permis de dire ce que le Grec moyen croit ou ne croit pas, et avec quelle force il croit » (1).

Cette individualisation de la croyance qui a fait le génie grec ne donnait naturellement aucune force répressive contre l'athéisme. La liberté de pensée restait quasi totale, autorisait toutes les critiques si fécondes à l'avancement des sciences. Mais bien qu'il soit

(1) GERNET et BOULANGER : *op. cit.*, p. 353.

difficile de déterminer exactement ce que le Grec pensait et qu'il y ait eu des différences individuelles considérables, il est certain que ce n'était qu'une élite qui s'affranchissait des croyances traditionnelles, car aussi, la réforme psychologique de la famille ne s'opéra que chez une élite. De même que de nos jours l'autorité des parents demeure souvent encore trop écrasante, celle des Grecs resta longtemps sévère.

On peut s'en faire une idée par l'opinion moyenne que les Grecs se faisaient de leurs dieux aux environs du Ve siècle. Croiset écrit à ce sujet :

« Le Grec se représentait les dieux comme des êtres très puissants, insensibles et immortels, doués d'ailleurs de sentiments qui ne différaient pas en nature de ceux des simples mortels... Nul, sauf quelques philosophes, n'avait l'idée de les considérer comme des modèles à imiter. On estimait en général que les règles de la morale humaine ne s'appliquaient pas à eux et que les simples mortels, par conséquent, n'avaient ni à les juger ni à s'autoriser de leurs exemples. Le devoir des hommes, par contre, était de les honorer en rendant à chacun d'êux le culte qui était censé lui plaire. Avant tout, il fallait se garder soigneusement de les irriter, soit par des paroles imprudentes, soit par des négligences, même involontaires. De là l'importance accordée à l'accomplissement strict des rites traditionnels. Et, en cela, la bonne volonté ne suffit pas. Souvent, on avait à se demander quelles étaient les intentions des dieux, de peur de les offenser par ignorance. Alors intervenait la divination, et par là s'explique l'importance qu'elle avait dans la vie des individus, comme dans celle des États, ainsi que la variété de ses formes : consultation des oracles, observation du vol des oiseaux, inspection des entrailles des victimes, pour n'en mentionner que quelques-unes. Sur ce point, les témoignages abondent, ils nous font voir un peuple vivant dans une sorte d'inquiétude religieuse perpétuelle, et ils nous découvrent ainsi quel rôle jouait la crainte dans ses croyances et combien elle le rendait accessible à la superstition » (1).

Nous avons vu dans le culte des morts que le Grec prenait à l'égard du défunt l'attitude qu'il avait envers son père. Il en est de même pour ses dieux. Nous le voyons s'interdire de juger la conduite de ses parents, mais en même temps perpétuellement sou-

(1) Croiset : *La Civilisation Grecque*. Paris, Payot, 1912, p. 153-154.

cieux de ne pas leur désobéir. Comme ses tendances profondes et refoulées le pousseraient à la révolte, il s'en remet à l'oracle. C'est souvent, pour lui, le seul moyen de sortir de son ambivalence. La forme même, dans laquelle se posaient les questions à l'oracle nous révèlent le doute obsessionnel du demandeur. L'obéissance consistait non pas dans une imitation, mais dans un monde de règles à suivre. C'est pourquoi le monde qui sépare l'adulte de l'enfant se trouve également séparer le monde des dieux de celui des mortels. La religion n'est qu'une persévération mystique des attitudes de l'enfance à l'âge adulte.

Mais si tel était l'état d'esprit, surtout au début du Ve siècle, ce fut cependant l'époque où les réformes de Clisthènes allaient porter leurs fruits psychologiques et chez les intellectuels, en tout cas, on voit s'établir une égalité toujours plus grande entre l'homme et son dieu. La crainte diminue d'autant.

« Il suffit de comparer Thucydide et Hérodote, écrit à ce propos Glotz, pour voir à quel point, dans l'intervalle d'une génération, les idées ont évolué. L'un trouve toujours quelque chose de divin ou de démoniaque dans les événements humains, et voit en Némésis la reine de l'histoire ; l'autre ne fait jamais intervenir la divinité, explique tout par des raisons psychologiques et conteste même aux peuples le droit d'imputer leurs mécomptes à la Fortune. Il n'est pas jusqu'aux tragiques, astreints cependant à chercher leurs sujets dans la mythologie, qui ne les humanisent progressivement » (1).

Pour bien des philosophes et probablement aussi pour une grande partie de l'élite intellectuelle, la religion n'est plus une obligation publique, mais un devoir personnel. L'individu choisit son dieu et son salut. Il se fait une philosophie plus qu'il ne pratique une religion. Mais assurément un Platon ou un Aristote portent tout un monde religieux en eux.

« Dans les milieux cultivés, le scepticisme domine pour longtemps encore et peut passer pour une caractéristique de cette époque. Mais tous ceux qui ne se résignent pas à une indifférence totale à l'égard des choses religieuses demandent à la philosophie de donner un fondement rationnel à leur croyance, ou de fournir une réponse aux problèmes dont la solution importe à la conduite de la vie. On a maintes fois répété qu'à l'époque hellénistique la

(1) Glotz : *Histoire Grecque*, T. II, p. 421.

philosophie a été la religion de l'élite... De longtemps, la philosophie avait mené le combat en faveur de l'individualisme et du cosmopolitisme. Désormais, grâce à la destruction du cadre de la cité, elle travaillera plus efficacement que jamais à établir une culture universelle et à donner à l'individu la paix de l'âme, condition essentielle du bonheur » (1).

Si nous essayons d'embrasser d'un coup d'œil toute l'évolution de la pensée religieuse grecque, nous voyons d'abord des êtres superstitieux, attachés à des croyances enfantines, terrorisés par la peur d'un châtiment, se sentant indignes des ancêtres auxquels ils vouent leur culte. Puis, petit à petit, dans cette période de transition de la gens en polis, ils prennent conscience d'eux-mêmes, de leur âme, ils deviennent bientôt comme les dieux des êtres doués d'immortalité. Parfois ce sont eux qui s'élèvent jusqu'à dieu, d'autres fois ils abaissent la divinité et la rendent singulièrement semblable à l'homme. De toutes ces transformations résulte un besoin toujours impérieux d'écarter les craintes et les superstitions et de donner à ses croyances, qu'elles soient théistes ou athées, un caractère de raison et d'universalité. Chose remarquable, plus la pensée est individuelle, plus elle tend à l'universel, mais ceci n'est point pour nous surprendre puisque la pensée personnelle est le fruit de l'égalité et de la coopération. Après les jours glorieux de Périclès où Athènes connut une sorte de religion ou tout au moins d'idéologie collective, l'individualisme s'affirme toujours plus. C'est Diogène qui aiguise sa verve contre les traditions, les dieux, l'immortalité bienheureuse ; c'est Théodore de Cyrène qui affirme qu'il n'y a plus rien au delà de la mort ; c'est Epicure qui s'élève contre l'idée de la Providence et décrit toutes les misères de notre humanité incompatibles avec l'idée d'une divinité bonne qui interviendrait dans les affaires de ce monde, c'est Pyrrhon qui affirme notre impuissance à connaître l'essence des choses. Si douloureuse que puisse être la vérité, on ne craint plus de la regarder en face ; on préfère le réel à l'illusion. On doit à la justice de reconnaître que si ces courants de pensée nouveaux sapent avec vigueur ou ironie les mystiques passées, ils élèvent une science à laquelle ils cherchent à donner un caractère d'universalité plus étendue encore que l'universalité des croyances religieuses. C'est pour atteindre l'unanimité des esprits que l'on s'efforce de trouver un mode de penser qui recouvre le réel d'une façon toujours plus précise.

(1) Gernet et Boulanger : *op. cit.*, p. 482-483.

On pourrait distinguer trois étapes dans cette vie religieuse. 1° L'obéissance aux rites et aux oracles qui est la persévération de l'obéissance aux parents. 2° On édicte des lois morales abstraites ou un système de lois auxquelles on se soumet. C'est l'obéissance à la règle universelle, c'est l'attitude des philosophes. 3° On ne recherche plus de règles universelles et totalitaires, on essaie de s'adapter directement à la réalité, à trouver perpétuellement un nouvel équilibre selon la variation des circonstances ambiantes. C'est, par exemple, l'attitude d'un Epicure et celle des hommes de science. Les trois étapes correspondent aussi aux trois formes de justice que Piaget décrit dans son « Jugement moral chez l'enfant ». Pour le petit est juste ce qui est conforme à la volonté de l'adulte (cette idée se traduit dans les religions par : « le monde imparfait est parfait puisque Dieu l'a voulu ainsi »), pour l'enfant moyen la justice c'est l'égalité (Nous sommes des êtres imparfaits, nous méritons un monde imparfait), pour l'adolescent ou l'adulte la justice se confond avec l'équité (Notre responsabilité est limitée).

Et si maintenant nous examinons l'évolution artistique de la Grèce, nous allons trouver ces mêmes caractères.

L'organisation gentilice s'est transformée très progressivement dans l'organisation urbaine. C'est que, lorsque les cadets d'une famille se révoltaient contre l'autorité de leur père, le statut de cette famille pouvait changer, mais l'état social de la cité n'en restait pas moins le même. Ce n'est que lorsqu'un grand nombre de familles eurent transformé leur organisation que la cité édicta des lois pour sanctionner et parachever cette réforme. Si l'on prend l'ensemble de la cité, et encore plus l'ensemble du pays qui resta toujours assez disparate quant à son organisation sociale, nous voyons que les idées de justice ou les idées religieuses se transforment progressivement sans passer par des extrêmes opposés. Si, dans les luttes politiques, on peut observer des mouvements de bascule plus prononcés, il n'en reste pas moins qu'il survit de Dracon à Périclès, une ligne générale, celle de l'organisation d'un état démocratique. Cette même continuité, nous la retrouvons dans l'art (1).

(1) Si nous insistons sur cette continuité, ce n'est nullement que nous méconnaissions une certaine fluctuation dans les idées et l'évolution des formes. Il serait absurde de penser que la pensée collective puisse suivre une droite ligne. Mais comparativement à ce qui s'est passé dans d'autres pays, nous observons une continuité frappante dans l'évolution des caractéristiques de la civilisation grecque.

Déonna a particulièrement souligné ce caractère de l'art grec. Il présente une étonnante continuité des origines à sa fin. « Les artistes acceptent docilement la tradition : ils cherchent, non à combattre leurs devanciers, comme le font souvent les contemporains, mais à porter leurs propres efforts plus loin, dans la même voie et à ajouter quelque chose à l'œuvre commune, tout comme leurs prédécesseurs y avaient déjà ajouté... L'originalité, l'artiste ne la met non tant dans l'invention d'un thème inédit, que dans la perfection de la technique, dans la vérité de l'anatomie, dans l'harmonie du rythme, dans la symétrie, dans l'art du modelé, dans mille petits détails qui différencient les œuvres les unes des autres, qui introduisent une perpétuelle diversité dans la monotonie apparente d'un même motif et le font évoluer sans cesse. L'originalité se révèle dans le cadre de la tradition (1).

Ce grand traditionalisme vient en partie du fait que l'art est avant tout au service de la religion, de cette religion si anthropomorphique que les peintres ou les sculpteurs prendront aussi, avant tout, pour modèles des hommes et des femmes. Pour faire honneur à la divinité, on cherchera les plus beaux spécimens du genre humain.

Pendant longtemps cet art, pourtant si proche de nous, reste singulièrement conventionnel, ce sont les mêmes attitudes, les mêmes gestes, les mêmes plis dans la draperie, les mêmes proportions que nous retrouvons d'une divinité à l'autre. On sent le besoin d'obéir, de répéter des motifs, de rester fidèle à une tradition. Tout au plus voit-on se modifier la théorie de l'art, l'esthétique répondre de plus en plus à des principes rationnels de mesure et d'équilibre pour créer des types aussi universels que possible. On aspire vers un idéal de la beauté, tout comme la religion aspirait à un idéal de vertu.

Glotz a bien marqué les caractéristiques de cette époque : « Dans un prodigieux effort, écrit-il, s'affirment des qualités incomparables. Une esthétique rationaliste à sa manière demande que l'artiste dégage le principal de l'accessoire, fasse jaillir le simple du complexe, rejette le détail accidentel et passager pour retenir l'essentiel et le durable, plaise à l'œil et à l'esprit, trouve le beau dans la splendeur de la vérité. Avec tout son amour de la sobriété, de la juste mesure, le génie attique s'élève d'un coup d'aile à la

(1) Deonna : *L'Art en Grèce*. Paris, Renaissance du Livre, p. 48 et 51.

conception de types qui ne changeront plus guère : il réussit à créer cet idéalisme qui apparait comme le produit le plus achevé de l'antiquité classique. Au service de ce noble rêve une technique impeccable arrive à triompher de toutes les difficultés matérielles. Mais cet idéal et cette technique, chacun les marquera au sceau de sa personnalité. De puissantes individualités se révèlent en architecture, en sculpture, en peinture et mettent leur originalité à présenter des thèmes traditionnels sous des formes chaque jour plus parfaites » (1).

Ce ne sera qu'à la fin du Ve siècle que l'artiste quittant cette esthétique conventionnelle se rapprochera du réel. Ce n'est plus un type idéal que l'on cherche à reproduire, c'est l'homme ravagé par ses passions, c'est la femme de la rue, ce sont les enfants ou quelque miséreux qui porte sur son visage les traits de sa souffrance, ce sont toutes les réalités psychologiques et ce que l'être peut avoir de plus individuel qui retiennent l'attention de l'artiste.

On a parfois attribué la naissance de ce réalisme à la décadence qui a suivi les guerres du Péloponèse (2). Certes, il y a eu là des facteurs économiques importants, des bouleversements sociaux, la ruine des uns, l'ascension rapide des autres qui ont contribué à renverser les traditions ; mais il y avait aussi une marche spontanée des esprits vers le réel. La diminution croissante de l'autorité paternelle, établissait une égalité toujours plus grande entre citoyens et favorisait dans tous les domaines la coopération. Ces transformations conduisaient fatalement à remplacer l'autorité du père par celle de l'expérience. L'expérience à son tour amenait à attacher une importance croissante aux faits particuliers et dans le domaine de l'art poussait à remplacer un modèle conventionnel par un modèle observé dans la nature. Ce n'était plus l'idéal universel qui intéressait mais l'individu.

Ce besoin, devenu impérieux de se rapprocher de la nature

(1) Glotz : *Histoire Grecque*, T. I, p. 516-517.

(2) Déonna écrit : « La guerre du Péloponèse se termine par l'effondrement de la puissance athénienne (404) ; elle met le monde hellénique à feu et à sang ; elle ruine les états vainqueurs ; elle démoralise les Grecs, affaiblissant leur foi, jadis confiante dans les dieux traditionnels, et elle les incline vers la recherche de la passion et du mysticisme ; elle détourne aussi de la vie commune de la cité, dont les malheurs développent l'individualisme égoïste ; elle encourage le luxe, détruit l'antique simplicité. Le réalisme, le pathétique, la volupté, la mollesse, qui se manifestent dans l'art au IVe siècle déjà, pour atteindre leurs points culminants aux temps hellénistiques, ont leurs germes dans les malheurs du Ve finissant. » (Deonna, *op. cit.*, p. 93).

permit de vaincre de nouvelles difficultés techniques : d'introduire le raccourci et d'abandonner la convention de la frontalité. C'était du même coup dépasser toutes les attitudes schématiques des arts préhelléniques. Par ces nouvelles acquisitions, tous les mouvements devenaient possibles. Il n'était plus nécessaire de faire comprendre ses intentions par des attitudes conventionnelles, mais les moindres gestes pouvaient être reproduits avec une exacte fidélité. Cette souplesse permettait aussi de s'attaquer à la reproduction de scènes plus pathétiques et de graver avec force toutes les passions des dieux et des hommes. Par là même, le choix des sujets était singulièrement élargi et chaque artiste pouvait dans son œuvre faire ressortir toutes les nuances de son tempérament personnel. C'est l'époque où dans l'art, comme dans la science ou la pensée religieuse, s'affirme pleinement la valeur individuelle.

« Avec le Ve siècle, écrit Déonna, leur personnalité grandit (celle des artistes), que ce soit dans la peinture, dans la sculpture, dans la céramique ; aux différences de noms correspondent d'évidentes différences de style et d'exécution : Calamis, Myron, Callimaque, Phidias dans la sculpture, Euphronios, Douris, Brigos, dans la peinture de vases pour ne citer que quelques noms au hasard, ne peuvent être confondus les uns avec les autres. Maintenant commence le rôle des tempéraments personnels, alors que l'art avait progressé, jusqu'à ce moment, surtout par l'effort collectif des ateliers. L'histoire de l'art devient, à partir du Ve siècle, ce qu'elle n'était pas auparavant et qu'elle n'est nulle part ailleurs dans l'antiquité, une histoire des individualités artistiques, qui modifient au gré de leur génie, l'évolution. Ni l'Egypte, ni la Mésopotamie ne peuvent y prétendre : c'est un titre de gloire entre beaucoup, que d'imposer à l'art sa forte personnalité » (1).

Parfois au détriment de l'art, ce goût de la réalité ne va cesser de se développer et au sujet de la période hellénistique Déonna écrira : « L'artiste scrute le corps humain en homme de sciences, profite des nouvelles études médicales qui précisent l'anatomie, s'intéresse aux tares physiologiques. Alors qu'au Ve siècle il évitait tout ce qui porte atteinte à l'intégrité de l'être humain idéal, maintenant il regarde d'un œil curieux et savant les corps déjetés par la maladie, les visages abêtis, dont les statuettes de terre cuite... offrent de nombreux exemples. »... « L'art hellénistique n'a pas la

(1) Deonna : *op. cit.*, p. 184-185.

simplicité des époques classiques. Il comprend la complexité de la vie ; il s'intéresse à tout, et s'efforce d'en rendre les diverses nuances ; à la vie physique qui modèle les apparences infiniment variées du corps, ceux des femmes, des enfants, qui entraîne les maladies, les tares, qui oppose entre elles les races. Il n'admet plus la restriction de jadis et la trop longue prédilection du corps éphébique. Il s'intéresse à la vie intellectuelle et morale, et les visages indifférents d'autrefois, d'une sérénité conventionnelle, reflètent désormais tous les sentiments humains, des plus simples aux plus délicats. Il s'intéresse à la vie sociale et il remarque les rangs de la société, les déformations professionnelles. Combien plus variée cette conception ! (1).

Ce rapide coup d'œil jeté sur divers aspects de la civilisation hellénique nous permet de conclure qu'il n'y a pas là une qualité particulière à la race grecque. Si au siècle de Périclès, nous voyons dans tous les domaines de l'activité se manifester des goûts de mesure, de logique, de raison, d'individualisme, nous devons, d'autre part, reconnaître que ces éminentes qualités sont le produit d'une évolution. La race n'a guère changé entre Hésiode et Périclès et pourtant quelle docilité chez le Béotien et quelle liberté d'esprit chez le grand citoyen d'Athènes. Les qualités qui furent celles du miracle grec sont nées d'un ensemble de circonstances et notamment de cette lutte féconde des générations qui s'est terminée par une harmonisation croissante entre père et fils ; elles ne sont que très secondairemnt le fruit d'une race ou d'un climat.

(1) *Ibidem*, p. 369 et 379.

CHAPITRE VII

CONCLUSIONS

I

Nous avons expliqué le fait du miracle grec par un facteur social et un facteur psychologique et par l'interdépendance de ces deux causes. Mais, dira-t-on, pourquoi le miracle s'est-il produit à Athènes et non pas à Sparte et pourquoi Rome qui connut une organisation familiale si voisine de celle de la Grèce n'eut-elle pas une apogée intellectuelle et artistique aussi brillante que celle d'Athènes ?

Un phénomène social est toujours infiniment complexe. Sparte, moins favorisée économiquement que l'Attique, l'Ionie ou la Grande-Grèce, devait garder plus de discipline pour défendre ses intérêts. Elle resta, avant tout, une cité militaire et, par suite, une ville conservatrice. L'empire romain qui s'accrut trop rapidement dut sans discontinuer faire face à des problèmes d'organisation et d'assimilation. Il parvint à un stade de culture élevé mais au moment où il aurait pu donner son plein rendement, il dut assimiler toutes les cultures orientales. Sa puissance qui s'étendait de la Grande-Bretagne à la Syrie et à l'Egypte lui imposait une synthèse trop vaste. Qui trop embrasse, mal étreint ! Ces conditions ont imposé à Rome d'autres qualités que celles d'Athènes. Mais malgré tout, là encore, nous voyons quelques esprits atteindre ce stade de l'autonomie et parvenir à de lumineuses et puissantes synthèses.

Quel que soit l'intérêt qu'il y aurait à développer les causes de ces divergences, nous devons y renoncer pour ne pas être engagé dans toute une histoire du monde. Certes l'histoire, au cours de ces dernières décades s'est beaucoup transformée, elle n'étudie plus exclusivement les faits politiques, mais l'ensemble des civilisations. Dans un proche avenir, il est à prévoir que l'on donnera une importance toujours plus grande aux facteurs affectifs que nous ne faisons qu'esquisser ici.

Nous voudrions, cependant, comme contre épreuve à ce que

nous avons avancé plus haut, faire une brève incursion dans notre moyen-âge européen. Le moyen-âge grec ne nous a livré que peu de documents, nous avons, au contraire, une abondance de sources sur l'aube de notre civilisation occidentale et il serait facile d'établir un parallèle entre l'évolution qui s'est produite du moyen-âge grec au siècle de Périclès et celle qui s'est développée à partir de notre moyen-âge jusqu'à la Renaissance et à la Révolution.

Mais en dépit des chroniques, il manque toujours de documents concernant la vie journalière des paysans, leurs mœurs, leurs caractères. Obligés de quitter souvent leurs terres pour prendre les armes, ils étaient probablement rudes comme leurs seigneurs. Sans que le crime ne soit devenu aussi quotidien que chez les Mérovingiens, il ne faut pas penser que la noblesse de l'époque ait eu des mœurs fort différentes. Or quelles furent les relations familiales des Mérovingiens ? « Clovis égorge l'un après l'autre tous ses parents. Clotaire et Childebert égorgent leurs neveux, deux enfants, de leurs propres mains. Thierry essaie de tuer Clotaire,et assassine un roi des Thuringiens. La femme de Théodebert assassine sa propre fille. Chilpéric tue sa femme, Théodebert tue la sienne. Sigebert est assassiné, Gontran est menacé dix fois de l'être. Les deux frères Théodebert et Thierry cherchent à s'égorger » (1).

On sait aussi que le motif de la plupart de ces crimes, comme aussi des guerres de cette époque, c'est de prendre le trésor que possède le voisin.

Est-ce à dire que parce que nous voyons ces manifestations d'anarchie, il n'y avait aucun sens de l'autorité dans ces temps-là ? Non pas, n'oublions pas que l'assassin Clovis reçut le baptême des mains de saint Rémi qui prononça à cette occasion ces paroles devenues proverbiales : « Courbe ta tête, fier Sicambre, adore ce que tu as brûlé et brûle ce que tu as adoré ».

Tout le moyen-âge est un mélange d'obéissance et de désobéissance, parce que la contrainte facilite l'autisme des gens, c'est-à-dire que ceux-ci prennent leurs désirs pour la réalité. Je me souviens un jour avoir vu courir quatre garçons au haut d'une côte ; ils jouaient à celui qui arriverait le premier. Le plus jeune qui avait environ six ans et qui se trouvait le bon dernier, au moment où l'un de ses camarades atteignit le but se mit à crier avec une

(1) FUSTEL DE COULANGES : *Histoire des Institutions Politiques de l'Ancienne France*. Paris, Hachette, 1892, p. 16.

conviction désarmante : « C'est moi le premier ». Voilà un exemple d'autisme. Dans tous ses ouvrages, Piaget a montré que plus la contrainte pesait sur l'enfant plus il avait de peine à se défaire de sa pensée autistique. Rien d'étonnant à cela, car l'enfant est alors constamment blessé dans son amour propre et éprouve le besoin de se rassurer en se faisant illusion. Il ne faudrait donc pas que l'anarchie du moyen-âge nous fasse illusion et que, parce qu'en fait l'autorité n'était souvent pas respectée, nous pensions qu'en esprit elle ne l'était pas non plus.

C'est surtout au VIIe et au VIIIe siècles que nous voyons l'autorité publique s'affaiblir et que le petit propriétaire pour se protéger contre les dommages de la guerre civile s'asservit au plus fort. C'est ainsi que se constitua la féodalité qui fut l'une des caractéristiques du moyen-âge.

Le domaine dans la société romaine et la société germanique était un droit absolu et complet qui attachait la terre à l'homme, droit qui s'exerçait sur le sol inanimé, mais aussi sur les êtres qui habitaient cette terre.

« Dans le sein de cette propriété, écrit Fustel de Coulanges, un germe se développe qui en semble très différent, et qui pourtant tient à elle comme la bouture à la plante, comme le fœtus à la mère : c'est la possession ou jouissance bénéficiaire. Le propriétaire du sol le concède à un autre homme de telle façon qu'il ne perde rien de son droit ; il le concède par bienfait et pour répondre à une prière ; il le reprend quand il veut ; il ne le laisse passer au fils du concessionnaire que par un renouvellement formel du bienfait ; le laissât-il plusieurs générations de suite, hors de sa main, il n'en reste pas moins le vrai et unique propriétaire. Cette concession révocable qui ne résulte pas d'un contrat et qui ne confère aucun droit au concessionnaire le place dans un état de dépendance quotidienne à l'égard du propriétaire du sol ; la relation qui s'établit entre eux est celle du client vis-à-vis du patron, du reconnaissant vis-à-vis du bienfaiteur ; il doit tout ce que celui-ci veut exiger ; il lui doit des rentes ou des services, il lui doit surtout son attachement personnel, son obéissance, sa fidélité » (1). La misère du temps asservit ainsi non seulement les classes pauvres, mais de plus en plus tous les petits propriétaires. Les grands domaines s'accroissaient à chaque génération. « La fidélité prévalant partout, l'Etat

(1) FUSTEL DE COULANGES : *op. cit.*, p. 704 et 705.

fut sans sanction. Il n'y eut plus ni lois générales, ni administration, ni impôts publics, ni armée publique. Les titres de roi et d'empereur restèrent respectés, mais aucune puissance ne s'y attacha. La fidélité fut alors la seule institution qui eut du pouvoir sur les hommes » (1).

Ce régime devait assurément développer la contrainte et les conduites d'obéissance aux dépens des conduites d'expérience. Le serment de fidélité que l'on faisait au temps des Carolingiens nous montre bien dans quel assujettissement tombèrent les populations. En voici la formule :

« De tout mon savoir et de tout mon pouvoir, avec l'aide de Dieu, par conseil et par aide, je vous serai fidèle et vous seconderai pour que vous ayez et conserviez le royaume que Dieu vous a donné, en vue de l'accomplissement de sa volonté et de l'honneur de la sainte Eglise, et pour votre honneur royal, votre sûreté et celle de tous ceux qui vous seront fidèles. »

Ce serment prêté d'abord par les grands se répétait ensuite dans tout le royaume. Charlemagne, pour le rendre plus efficace encore, en précisa le sens dans un célèbre capitulaire où il dit : « Il faut que tous les hommes comprennent combien sont grandes et nombreuses les choses contenues dans ce serment. Il ne s'agit pas seulement, comme beaucoup l'ont cru jusqu'ici, d'être fidèle au seigneur empereur jusqu'à ne pas attenter à sa vie et ne pas introduire d'ennemis dans son royaume. Il faut que tous sachent que le serment de fidélité contient toutes les choses que nous allons indiquer :

« Premièrement que chacun doit personnellement se maintenir dans le service de Dieu et dans ses préceptes, de toute son intelligence et de toutes ses forces, parce que le seigneur ne peut pas avoir à lui seul la surveillance et la correction de chacun de ses sujets.

« Deuxièmement, que nul ne doit, ni par parjure, ni par mauvais moyen, ni par fraude, ni par séduction, ni à prix d'argent, s'emparer d'un serf du seigneur empereur, ni usurper sa terre, ni rien prendre qui lui appartienne ; si un des colons du fisc s'enfuit, nul ne doit être assez hardi pour l'attirer chez lui ou le cacher.

« Que nul ne doit commettre fraude, rapine ou injure contre les saintes églises de Dieu, contre les veuves, les orphelins, les

(1) *Ibidem*, p. 709.

voyageurs, par le motif que le seigneur empereur a été établi pour les protéger et les défendre.

« Que nul n'ayant une terre bénéficiale du seigneur empereur, ne ruine et n'épuise cette terre ou n'en fasse son bien propre.

« Que nul ne soit assez hardi pour désobéir au ban d'ost du seigneur empereur, c'est-à-dire que chacun s'arme et aille à la guerre à toute réquisition du prince. »

Les conséquences d'un tel serment étaient d'autant plus à craindre que la justice de cette époque et encore plus celle qui avait cours sous les Mérovingiens était des plus sommaires. De plus le pouvoir judiciaire avait passé au VIIe et au VIIIe siècles en grande partie à l'épiscopat et souvent on avait deux juridictions à craindre. « La cité contient deux personnages : le comte qui représente le roi et qui possède la force armée ; l'évêque qui représente la religion et qui possède, avec la force morale, la popularité » (1).

Il pesait donc sur le peuple une hiérarchie de fonctionnaires doublée d'une hiérarchie ecclésiastique. Chaque « grand de ce monde » était chef absolu d'un territoire et d'une partie du peuple. « La conception de la division de la société en ordres pénétrait jusqu'à la moelle toute considération théologique et politique. Cela ne se limite pas aux trois ordres : clergé, noblesse et tiers état. Le concept ordre a une valeur bien plus grande et une plus vaste portée. En général, chaque groupement, chaque fonction, chaque métier devient un ordre si bien que, à côté de la division de la société en trois ordres, il peut s'en présenter une en douze. Car l'estat c'est l'ordo ; il s'y trouve l'idée d'une réalité voulue par Dieu. Les mots Estats et ordre s'appliquent au Moyen-Age, à un grand nombre de groupements humains qui nous paraissent très dissemblables : les états du royaume, mais aussi les métiers, l'état de mariage et celui de la virginité, l'état de péché, les quatre estats de corps et de bouche à la cour : pannetiers, échansons, officiers tranchants et maître-queux, les ordres cléricaux : prêtres, diacres, sous-diacres, etc., les ordres monastiques, les ordres chevaleresques. Dans la pensée médiévale, le concept estat ou ordre reçoit son unité de la conviction que chacun de ces groupes représente une institution divine, qu'il est un élément dans l'organisme de la Création, aussi réel, aussi respectable que les trônes célestes et les puissances

(1) FUSTEL DE COULANGES : *op. cit.*, p. 49.

de la hiérarchie angélique ». Ainsi s'exprime Huizinga, l'un de nos meilleurs médiévalistes (1).

Cette organisation était un terrain idéal pour y faire fleurir l'obéissance, la haine et la convoitise. Aussi ne faut-il pas nous étonner de ces grands contrastes que nous voyons dans toute la civilisation du moyen-âge.

Il est certain aussi qu'au lendemain de l'invasion de l'Empire romain par les Germains, il ne s'installa pas d'emblée un autre monde. Cette invasion favorisa d'abord l'anarchie, mais jusqu'à l'expansion de l'Islam qui déplaça le pivot du commerce de la Méditerranée vers la Perse, les villes maritimes continuèrent d'être florissantes et par suite les échanges avec les villes du centre restaient actifs. Ce n'est donc qu'au VIIIe et surtout au IXe siècle que l'on voit la production agricole devenir l'unique ressource du pays. Par suite, c'est à cette époque surtout que s'accentue la féodalité avec tout son système de contrainte. Le domaine, en effet, devient l'institution dominante de cette époque. C'est une institution sociale plus qu'une entreprise économique. Il est dirigé par le seigneur. « Le seigneur, écrit Pirenne, est à la fois moins et plus qu'un propriétaire foncier suivant la conception romaine ou moderne du mot : moins, car son droit de propriété est limité par les droits héréditaires de ses tenanciers à la tenure ; plus, car son action sur ses tenanciers dépasse de beaucoup celle d'un simple propriétaire du sol. En effet, il est leur seigneur, et ils sont ses hommes. Beaucoup d'entre eux, descendants d'esclaves affranchis ou serfs de corps, font partie de son patrimoine. D'autres, héritiers des colons de l'époque romaine, sont attachés à la glèbe. D'autres encore, qui se sont liés à lui par la recommandation, vivent sous sa protection. Sur tous, à des degrés divers, il exerce une autorité patriarcale et étend sa juridiction privée... Le seigneur possède sur ses serfs un droit de poursuite ; ils ne peuvent, sans son consentement, épouser une femme étrangère à la communauté domaniale. La servitude de la glèbe, primitivement restreinte aux descendants des esclaves et des colons, s'étend peu à peu aux hommes libres vivant sous le seigneur. Cette extension graduelle de la servitude à toute la population agricole est le phénomène social le plus remarquable que présente le IXe siècle et les deux cents années qui le suivent » (2). On voit que, malgré

(1) Voir HUIZINGA : *Le Déclin du Moyen-Age*. Paris, Payot, 1933, p. 69-70.
(2) Voir PIRENNE : *Histoire de l'Europe*. Payot, 1936, p. 64.

certaines différences, ces conditions s'apparentent beaucoup à celles qui existaient au temps du moyen âge grec.

La cité périclite, elle ne sert plus qu'à un marché local et elle est avant tout un siège épiscopal. Cette différence du commerce entre la période mérovingienne et la période carlovingienne est importante à noter, car elle donne des possibilités de culture bien différentes. Tant que la flotte marchande sillonne la Méditerranée, une foule d'hommes peuvent rester libres, au contraire le servage augmente avec l'immobilité que crée l'agriculture. Ces conditions nouvelles découlant de l'invasion islamique appauvrissent le pays économiquement et intellectuellement. La pensée orientale qui fut si féconde dans les dernières années de l'empire romain n'a plus cours en occident.

Cet appauvrissement économique est une des raisons qui enlèvent à l'Etat son pouvoir. Il n'a plus assez de ressources pour payer ses fonctionnaires, il ne parvient même plus à frapper le numéraire dont il aurait besoin, ainsi le roi doit-il avoir recours à l'aristocratie qui peut le servir gratuitement, mais qui par contre s'empare de son autorité. Alors, « à l'économie d'échange se substitua une économie de consommation. Chaque domaine, au lieu de continuer à correspondre avec le dehors, constitua désormais un petit monde à part. Il vécut de lui-même et sur lui-même, dans l'immobilité traditionnelle d'un régime patriarcal. Le IXe siècle est l'âge d'or de ce que l'on a appelé une économie domestique fermée et que l'on appellerait plus exactement une économie sans débouchés » (1). Cette population essentiellement agricole ne connut pas de villes au sens propre, c'est-à-dire de cités ayant un commerce, une population bourgeoise, une organisation municipale. Les bourgs de cette époque étaient des forteresses et des centres d'administration.

C'est au Xe siècle que nous voyons d'une part l'organisation carlovingienne avoir conduit à une paix et à une stabilisation relative et d'autre part le commerce reprendre surtout sous l'influence de certains ports tels que ceux de Venise ou des Flandres. A cette époque, l'Europe se peuple de nouveau et selon l'heureuse expression de Pirenne « elle se colonisa elle-même ». Les cadets défrichèrent des terres nouvelles maintenant que l'on pouvait à nouveau échanger des produits avec l'extérieur, les marchands vinrent peupler les villes et donnaient des débouchés nouveaux à l'agriculture.

(1) PIRENNE : *Les Villes du Moyen-Age*. Bruxelles, Lamertin, 1927, p. 45.

Cette classe moyenne de commerçants qui prenaient asile dans ces cités, petits royaumes des évêques, allait transformer l'organisation des villes. Les marchands ne relevaient de personne et pouvaient circuler partout. Au milieu de tous les asservis, ils formaient une population plus libre et qui n'était pas soumise à une hiérarchie. Bientôt s'introduit entre eux le *jus mercatorum*, ce droit né sur les places publiques, dans les grandes foires et qui représentait un esprit d'égalité égaré au milieu des conceptions féodales.

« Le marchand apparait ainsi, écrit Pirenne, non seulement comme un homme libre mais encore comme un privilégié. De même que le clerc et que le noble il jouit d'un droit d'exception. Il échappe comme eux au pouvoir domanial et au pouvoir seigneurial qui continuent à s'appesantir sur les paysans » (1). L'accroissement de la population marchande et artisane va créer une série de problèmes qui feront naitre les institutions urbaines que nous voyons se développer au XIe et au XIIe siècles. Il faudra accorder des franchises à ces gens nouveaux pour leur assurer une protection. On leur octroie un tribunal spécial, une législation pénale, une certaine autonomie politique. C'est la conquête de ces droits nouveaux qui conduira progressivement à la Renaissance du XVIe siècle, mais qui permettra déjà cette première renaissance du XIIIe siècle qui a été si féconde pour la pensée ultérieure de l'Europe.

Il fallut longtemps pour que ces premiers principes de liberté et d'égalité puissent triompher. Le pouvoir spirituel détenait en même temps le pouvoir temporel. Il estimait dangereux pour l'Eglise de céder et il maintenait son autorité par la menace ou l'exécution des excommunications. Le clergé se dressa contre la bourgeoisie, mais la prospérité du commerce donnait une force et une indépendance croissantes à celle-ci. La classe bourgeoise prenant de l'importance, acquérant des terres, donnant de ses fils au clergé s'unit bientôt à la noblesse et à l'église. Elle laisse s'infiltrer dans son propre sein un certain traditionalisme et bien qu'elle soit le terrain le plus favorable à l'éclosion des arts et des sciences, elle se paralyse partiellement au fur et à mesure qu'elle s'organise et surtout que sa place est bien conquise. Il n'en reste pas moins que la grande force novatrice des siècles suivants sera dans ces conseils de la bourgeoisie qui développeront d'excellentes qualités d'administration, qui s'habitueront à manier les réalités et à fonder leur conduite toujours plus sur l'expérience.

(1) PIRENNE : *Ibidem*, p. 115.

Par ce rapide coup d'œil jeté sur cette longue période médiévale nous voyons qu'il est nécessaire de distinguer trois moments : l'époque mérovingienne, encore riche par son commerce, mais désorganisée par les invasions et un pouvoir central qui allait s'affaiblissant ; l'époque carlovingienne qui voit s'affermir le régime féodal, la culture agraire, la pauvreté commerciale, la puissance de l'Eglise et les hiérarchies temporelles et spirituelles qui développeront l'esprit de soumission et de tradition ; enfin dès le XIe siècle, une restauration économique qui introduit avec les marchands et les artisans un esprit nouveau.

Au travers d'époques si variées, on ne saurait trouver une unité culturelle et cependant certains caractères se manifesteront au cours de cette période médiévale et même au delà. Simplement à côté de ces tendances dominantes, nous verrons surgir des éléments plus personnels qui resteront longtemps encore l'exception qui confirme la règle.

Si nous voulons pénétrer au cœur de la pensée médiévale, rien ne pourrait mieux nous y donner accès qu'en examinant ce qu'est devenu le γνωθι σε αυτον de Socrate dans la pensée des pères de l'Eglise. Chez le philosophe grec il s'agit d'un principe purement psychologique ; il nous invite à l'observation des faits pour exercer sur nous un contrôle et une critique bienfaisante. Le « Nosce te ipsum » est au contraire un élément de théologie. Se posant cette question, Grégoire de Nysse y cherche réponse dans la Bible et déclare : Les hommes sans aucune distinction sont à l'image de Dieu. Non seulement ce n'est pas l'observation qui sert de critère à la question posée, mais encore il faudra échafauder tout un système logique pour faire admettre ces prémices. L'homme étant pécheur et Dieu ne l'étant pas, il va falloir expliquer ce fait. Saint Thomas d'Aquin dira que « l'image de Dieu se trouve dans l'âme en tant qu'elle se porte vers Dieu ou que sa nature lui permet de se porter vers lui. » Dun Scot parlera de même et autant dire que l'image de Dieu se trouve dans l'âme humaine pour autant qu'on veut bien l'y trouver.

Il ne s'agit plus d'observer sans idée préconçue, il s'agit de démontrer la vérité d'un texte sacré. On se souvient de cette page d'une belle envolée mystique du pseudo-Bernard :

« Mets-toi toi-même en face de toi, comme si c'était en face d'un autre et pleure-toi toi-même. Pleure tes iniquités et tes péchés par lesquels tu as offensé Dieu ; indique-lui tes misères, montre-lui

la malice de tes adversaires et, tandis que tu te consumes ainsi dans les larmes, je te prie, souviens-toi de moi. Car moi depuis que je t'ai connu, je t'aime dans le Christ... *Qui quid enim tu es substantialiter hoc ego sum.* Tout ce que tu es substantiellement, je le suis. C'est en effet une image de Dieu qu'est tout âme raisonnable. Ainsi celui qui cherche en soi l'image de Dieu y cherche aussi bien son prochain que soi-même, et qui la trouve en soi pour l'y avoir cherchée, c'est telle qu'elle est en tout homme qu'il la connaît. Car la vue de l'homme, c'est son intelligence. Si donc tu te vois, tu me vois, qui ne suis rien d'autre que toi ; et si tu aimes l'image de Dieu, c'est moi, comme image de Dieu que tu aimes, mais à mon tour en aimant Dieu, je t'aime. Ainsi cherchant une même chose, nous sommes toujours présents l'un à l'autre, mais nous le sommes en Dieu en qui nous nous aimons » (1).

Dans ce texte, qui ne manque pas de beauté d'ailleurs, nous voyons que ce qui intéresse le pseudo-Bernard n'est nullement le caractère réel de son ami, mais son caractère virtuel, ce qu'il devrait être ou ce qu'il a de commun avec les autres. C'est une tournure d'esprit qui est aux antipodes d'un esprit scientifique ; ce n'est pas le particulier mais le général ou l'idéal qui l'attire. Or justement, nous retrouvons cet attrait soit chez nos malades névrosés restés soumis aux conduites d'obéissance soit chez les peuples où la contrainte sociale ou intellectuelle se maintient plus ou moins tyrannique.

Cette métaphysique qui part de vérités premières qu'elle pose de façon absolue éprouve naturellement le besoin de s'écarter du réel. « C'est donc avoir, pour ainsi dire, les yeux fixés sur ce qu'il y a de plus bas que de ne considérer que les choses corporelles, et c'est au contraire monter en quelque sorte vers les sommets que de se tourner vers l'étude des choses spirituelles ». En écrivant ces lignes Richard de Saint-Victor ne fait point une exception parmi les gens de son temps.

Une telle conception conduit évidemment à envisager la nature avant tout du point de vue de son créateur qui continue de la diriger. Par suite tous les miracles sont possibles. « Un miracle chrétien, écrit Gilson résumant la pensée médiévale, n'est pas plus un prodige qu'un défaut de la nature n'est un monstre. Comment ce qui vient

(1) Cité par Gilson : *Esprit de la Philosophie Médiévale*, T. II, p. 10 et 11. Paris, Vrin, 1932.

de la volonté divine pourrait-il être contre la nature puisque c'est la volonté même du créateur qui la définit : *omnia potenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt.* Pour définir complètement la notion de miracle, il restait donc simplement à préciser, que si la nature se réduit à la volonté de Dieu, c'est bien à une volonté qu'elle se réduit, c'est-à-dire au contraire d'un arbitraire. Plastique à l'excès entre les mains du créateur, à tel point qu'on se demande parfois, en lisant les augustiniens du Moyen Age, s'il subsiste une nécessité métaphysique des essences, la nature précise progressivement son caractère d'ordre intelligible créé » (1).

Nous ne pouvons entrer dans tous les problèmes philosophiques du Moyen Age ; ils ont été bien étudiés par Etienne Gilson ou Picavet et il suffit de considérer n'importe lequel d'entre eux pour voir que partout les penseurs construisent un système d'explications pour essayer de prouver leurs croyances. Leur représentation du monde est une sorte de transposition de la vie familiale ou sociale sur un plan mystique : Voici comment la résume Picavet :

« Dieu gouverne le monde. Il agit en certains cas d'après des lois ; mais il les modifie de son plein gré ou sur les prières des anges, des saints ou des hommes. Le miracle intervient à chaque instant pour produire les plus importantes manifestations de la vie naturelle et civile. C'est au nom de Dieu et par une sorte de délégation que tous ceux qui sont chargés d'une fonction exercent leur pouvoir » (2).

Cette conception est bien faite pour les esprits enclins à l'obéissance. On a si peur de désobéir, ce qui veut dire que la contrainte est si forte et qu'on désire inconsciemment tellement la révolte, que partout se créent des ordres où la règle prescrit heure par heure ce qu'il faut faire. Ce sont des vraies écoles d'obéissance où chacun peut expier son agressivité refoulée. Nous voyons là les mêmes sentiments que ceux qui inspirèrent les cultes du moyen-âge grec.

La théologie médiévale est toute pénétrée de cette crainte de la désobéissance. Dans une étude fort intéressante Théodore Reik en a souligné divers aspects (3).

(1) Gilson : *op. cit.*, T. II, p. 173-174.

(2) Picavet : *Esquisse d'une histoire des Philosophies Médiévales.* Paris, Alcan, 1907, p. 29.

(3) Voir Reik : *Dogme et idées obsessionnelles.* Revue française de Psychanalyse. Paris, Denoël et Steele, 1927. T. I, p. 647-676.

C'est tout d'abord la dispute entre les gnostiques et les Ariens pour savoir si le Christ est engendré par Dieu ou non. Pendant des siècles on s'est battu pour savoir s'il y avait consubstantialité, identité de substance, ressemblance ou non ressemblance. Les sentiments inconscients qui animent cette querelle sont uniquement ceux de la rivalité entre père et fils. Le fils s'identifie au Christ et aspire par voie mystique à être égal au père. Le père jaloux de son autorité maintient la supériorité de Dieu. Ce ne sont pas seulement ces deux tendances appartenant à deux groupes différents qui se font jour dans cette discussion dogmatique. Un même individu peut réclamer la consubstantialité du Père et du Fils, mais ressentir inconsciemment des sentiments de culpabilité qui l'obligent à se ranger à la thèse adverse. Le désir obsessionnel de douter de la toute puissance de Dieu se manifeste aussi par les questions théologiques absurdes que se posent les pères de l'église à cette époque. Pierre Lombard, nommé évêque de Paris en 1159, pose les problèmes suivants : Aurait-ce été possible de prévoir ou de prédéterminer Dieu si la créature n'avait pas existé ? Où était Dieu avant la création ? Dieu peut-il savoir plus qu'il ne sait ? Dieu peut-il faire mieux qu'il ne fait ou peut-il faire d'une façon meilleure ? Les bons anges sont-ils susceptibles de pécher, les mauvais anges peuvent-ils vivre honnêtement ? Quel âge l'homme avait-il au moment de la création ? Au XIIIe siècle, alors que diminue l'obéissance passive, nous voyons un Thomas d'Aquin, un Guillaume d'Occan ou saint Bonaventure se poser sérieusement le problème de savoir si le Fils de Dieu pourrait se changer en un bœuf ou un âne, ou en une courge ou même en le Diable ? Le choix de ces hypostases laisse percer toute l'ironie d'une agressivité inconsciente.

C'est le même doute qui inspire à saint Pierre Damien (988-1078) la question suivante : Dieu peut-il faire qu'une chose arrivée (la fondation de Rome, par exemple) soit non avenue ? Dans les sommes théologiques du moyen-âge on peut glaner des problèmes de ce genre : Dieu le Père est-il debout ou couché ? Peut-il créer une montagne sans vallée ? Peut-il rendre la virginité à une femme déflorée ? Depuis saint Athanase (298-373) on discutait de la divinité contenue ou non dans les crachats du Christ. Pour comprendre qu'il s'agit bien là d'un doute obsessionnel, il faut se souvenir que ces questions ne sont point posées par un mécréant satirique, mais par les plus grandes intelligences et les cœurs les plus consacrés de l'Eglise médiévale.

Le moyen-âge ne voit plus dans Jésus ce psychologue admirable qui aborde le pécheur en lui disant : « Tes péchés te sont pardonnés », ou qui cherche à substituer à la casuistique morale des Pharisiens l'élan de l'amour ; non, ce qui retient l'attention ce sont des conflits personnels projetés dans la théologie. Ces questions absurdes ne sont qu'un détour de la critique qui, ne pouvant se manifester ouvertement, se déguise sous le manteau d'une piété hyperscrupuleuse. De même que le culte des morts fut l'enfant de la féodalité hellénique, la théologie médiévale est fille de la hiérarchie féodale de l'Europe.

Cette forte empreinte de l'Eglise, l'étroite association des Princes et du Clergé devaient conduire à une décadence des sciences et nous constatons que la pensée théologique et eschatologique, souvent même la pensée magique et astrologique envahissent le domaine scientifique. Ce n'est plus le réel qui compte et que l'on observe, mais c'est l'explication qui devient le centre des préoccupations. Or cette explication doit s'ingénier à ramener les faits dans un accord aussi parfait que possible avec les idées théologiques courantes. Il s'agit d'insérer des faits dans les lois préétablies et non de déduire les lois des faits. On sait que cette tournure d'esprit persistera chez beaucoup de personnes bien au delà de la Renaissance et qu'elle règne encore en maîtresse de nos jours dans des disciplines telles que la théologie et le droit.

Il s'agira pour les savants avant tout de mettre en accord leurs observations avec celles d'Aristote, d'Hippocrate, de Pline ou de Galien. Donc se conformer à l'autorité. Comme beaucoup de ces savants sont des religieux, il faudra aussi mettre la Bible au premier plan. C'est ainsi que Cassiodore qui mourut aux environs de 580 écrit : « Mettez avec un zèle sincère toutes les ressources de votre art au service de ceux qui souffrent ; vous en recevrez la récompense de celui qui peut, en échange de bienfaits temporels, en accorder d'éternels. Et pour cela apprenez à connaître les propriétés des plantes, et préparez avec beaucoup de soins le mélange des espèces ; mais ne placez pas votre espoir dans les herbes et n'attendez pas la guérison de la prudence humaine. En effet, bien que la médecine, dit-on, ait été établie par le Seigneur, c'est lui-même pourtant qui rend la santé, et qui sans aucun doute accorde la vie ; car il est écrit : Tout ce que vous faites en parole ou en action, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâce à Dieu le Père, par son intermédiaire » (1).

(1) CASSIODORE : *De l'institution des lettres divines*, chap. 31.

Sous une forme plus raffinée, nous retrouvons ici la même imperméabilité au réel que Lévy-Bruhl a décrite chez les primitifs. Car peu importe l'enchaînement des causes naturelles, c'est Dieu qui guérit ou qui punit.

On peut trouver ici et là chez tel auteur une certaine originalité, mais c'est l'exception et nous pouvons pleinement souscrire à ce jugement de Brunet et Mieli : « Le passage de la science ancienne à celle du Moyen-Age se manifeste, dans les ouvrages, par plusieurs caractéristiques : une extrême sécheresse, l'absence d'idées nouvelles, la tendance à composer des recueils d'extraits, d'une part ; le classement des sciences dans les cadres scolaires du trivium et du quadrivium d'autre part » (1).

Il est évident que ces caractéristiques ne tiennent pas seulement à l'appauvrissement du pays, car certains monastères restaient riches et les hommes d'église auraient pu, comme au XIIe et au XIIIe siècles s'y livrer à des travaux scientifiques ; mais la structure sociale, avec la contrainte qu'elle comportait, imposait dans les sciences, comme dans les ordres religieux ou dans la hiérarchie féodale une obéissance complète et un respect absolu des cadres établis et des doctrines mystiques qui les légitimaient. Dans ces conditions, la science ne pouvait guère acquérir l'indépendance qui lui est nécessaire.

Nous ne pouvons souligner ce caractère à travers tous les siècles du moyen-âge, bien que cette tâche serait aisée, mais en étudiant un problème particulier, nous verrons comment même au XIIIe siècle, les savants restent insensibles à l'observation et incapables d'en tirer des conséquences générales.

Examinons, par exemple, les idées que se font les auteurs du XIIe et du XIIIe siècles sur les rêves (2) : Honorius d'Autun nous dit que les bons rêves viennent de Dieu, les mauvais du diable et les autres de l'homme lui-même. Ils sont alors la suite d'impressions de la journée. Nous voyons donc dès le XIIe siècle une interprétation psychologique côtoyer une interprétation métaphysique. Même des auteurs qui ont été plus loin et dont nous allons exami-

(1) BRUNET et MIELI : *Histoire des Sciences*. Paris, Payot, 1935, p. 1093.

(2) Nous avons puisé nos renseignements principalement dans DIEPGEN : *Stellung zur Traumkritik*. Südhoffs Archiv f. Geschichte der Medizin, T. V, Leipzig, 1911. — BINSWANGER : *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes*. — THORNDIKE : *History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era*. 2 vol., New-York, 1923.

ner les idées, ne renient pas le surnaturel. Ainsi Guillaume de Conches, qui écrit entre 1140 et 1150, reprend la théorie physiologique (ou supposée telle) de Constantinus Africanus : Le sommeil vient de l'humidité qui monte dans le cerveau. Cette humidité remplit les nerfs dans lesquels circulent les esprits animaux. Elle bouche les nerfs et par là empêche le fonctionnement des organes des sens. Le rêve est fait des restes de l'activité éveillée, il dépend aussi de la nourriture et de la position dans laquelle on se couche. Tous ces rêves sont sans importance, seuls importent ceux qui méritent le nom de visions et sont inspirés par Dieu. En d'autres termes Guillaume de Conches mésestime ses propres observations parce qu'il éprouve, par obéissance, le besoin de revenir à l'explication biblique des songes.

Plus étrange encore est cette association chez Albert Le Grand qui nous donne une théorie très complète du rêve, à la fois psychologique et physiologique. S'il admet une influence astrale, il dit que celle-ci ne donne qu'un élément de pronostic et qu'elle n'est pas suffisante pour prédire l'avenir. On a pensé que c'était pour ne pas indisposer l'église qu'Albert avait admis qu'une partie des rêves était inspirée de Dieu. Si tel est le cas, cela nous montre d'autant mieux l'influence étouffante du clergé sur le développement des sciences. Cette pensée autistique du moyen-âge est donc bien le produit d'une structure sociale.

Nous retrouvons du reste les mêmes effets de cette structure dans les arts. « Certes, écrivent Réau et Cohen, dans toutes les civilisations préhistoriques ou antiques, en Egypte comme en Grèce, l'art avait revêtu un caractère religieux, magique ou funéraire. Mais jamais la mainmise de la religion sur l'art n'a été aussi complète que pendant les siècles du Moyen Age »... « L'art du Moyen-Age est une *prédication muette* : c'est sa mission primordiale et c'est pourquoi, à la différence de l'art renaissant qui ne recherche que la beauté, l'iconographie prend une importance capitale dans l'art médiéval caractérisé par la prédominance de l'idée sur la forme, de l'iconographie sur l'esthétique » (1). Cette prédication muette est encore une de ces nombreuses suggestions qui devait tenir le peuple dans l'obédience chrétienne. D'autre part nous voyons aussi dans l'art le souci de l'idée à démontrer qui prévaut aux dépens de la réalité, c'est-à-dire aux dépens de l'observation des formes.

(1) Reau et Cohen : *L'Art du Moyen-Age*. Renaissance du Livre, Paris, 1935, p. 22.

Quelles pierres pourraient mieux exprimer ce besoin d'obéissance et ce désir de révolte que nos grandes cathédrales ? Les saints y prennent l'air bigot et recueilli, les monstres et les gargouilles témoignent de toute l'agressivité refoulée. Le choix des motifs, inspiré par le symbolisme typologique pourrait nous conduire aux mêmes remarques que nous avons faites à propos de la théologie médiévale, à savoir à une transposition constante du conflit père-fils sur des sujets religieux. C'est pourquoi l'on n'extirpe du vieux testament que les scènes qui devaient prédire les faits du nouveau. « De même que Moïse a érigé le serpent dans le désert, de même le Fils de l'Homme devra être dressé sur la croix » (Jean III, 14). « De même que Jonas est resté trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, de même le Fils de l'Homme passera trois jours et trois nuits au cœur de la terre » (Math. XII, 40). Avec le désir d'illustrer la parole de saint Augustin dans la Cité de Dieu : *In veteri testamento novum latet, in novo vetus patet,* tout le moyen-âge recourra pour célébrer la déification du fils à des symbolismes de cette nature.

Tout aussi évocateur sera le symbolisme animalier où perce l'ambivalence des sentiments. Le serpent représentera le Christ ou le diable ; il est vrai que les commentaires ajouteront *Christ in quantum prudens est* et *Satan in quantum venenosus est.* Il en sera de même du lion. Toute cette imagerie favorise le symbolisme et l'on se détourne partout de la réalité.

« La charité a pour emblème une brebis, la patience un bœuf, l'obéissance un chameau agenouillé, la chasteté une salamandre léchée par les flammes ; le bouclier de la prudence est timbré d'un serpent et celui de la force, d'un lion... le désespoir s'enferre sur son épée, la luxure se regarde complaisamment dans un miroir, l'orgueil désarçonné roule aux pieds de sa monture », etc... (1).

La littérature de cette époque nous montre des monuments anonymes et collectifs comme les cathédrales. Mais cependant, la plus grande partie de notre littérature épique date du XIIe et du XIIIe siècles, à un moment où l'individualisme commence à se faire jour et où l'on goûte particulièrement le thème du baron révolté.

On pourrait objecter que ce thème remonte bien plus haut et Cohen s'en prévaut même pour écrire : « On a tort de voir trop le moyen-âge à genoux, le front dans la poussière, courbé sous la

(1) Reau et Cohen : *Op. cit.*, p. 39.

férule de l'Eglise. Sa foi ne lui vient pas de l'extérieur, mais du dedans ; elle a souvent un caractère individualiste aussi, et manifeste parfois une indépendance singulière à l'égard des hiérarchies ecclésiastiques » (1).

Il faut s'entendre. Assurément que tous les esprits ne pouvaient se plier aux exigences de cette société médiévale. Il y eut des révoltés, mais ceux-ci sont à distinguer d'esprits vraiment indépendants. Ce sont des hommes qui sont obligés de désobéir, comme les autres sont obligés d'obéir.

Beaucoup d'entre eux ont dû périr à la suite de jugements sommaires. Si ces individus étaient relativement nombreux, cela n'exclut pas qu'il y ait eu aussi de vrais esprits indépendants. Il n'y a qu'à observer ce qui se passe dans nos villages de montagne où le clergé exerce encore une autorité et souvent une contrainte pesantes, où les traditions sont restées tenaces ; dans ces milieux, nous voyons souvent apparaître des individualités indépendantes qui servent de symbole à tous ceux qui souffrent de l'oppression. Ces hommes jouissent de beaucoup de considération et il n'y a pas de doute que le moyen-âge en ait aussi connu ; ce sont eux surtout qui ont dû inspirer les chanteurs épiques. Mais ces types ne doivent pas nous faire illusion ; ils étaient l'exception. Peu d'entre eux furent des intellectuels capables d'influencer la pensée de leur époque. Pour satisfaire leurs goûts d'indépendance, ils se faisaient soldats et pouvaient par leurs exploits sortir de leur situation de serf ou de petit vassal. A partir du XIe siècle plus d'un s'engagea probablement dans le commerce.

Quelque oppressante que soit la structure sociale, elle ne parvient pas à créer un type unique d'hommes. Au moyen-âge, la force de l'Eglise entretenait la culpabilité de tous les sentiments agressifs refoulés en sorte que nous voyons la plupart des révoltés ou des princes qui ont abusé de leur pouvoir être saisis à un moment donné par l'angoisse du péché ; ils font alors amende honorable et rentrent la tête courbée dans le sein de l'Eglise. Même l'indomptable Raoul de Cambrai, après avoir brûlé bien des nonnes s'adressa avant de mourir au glorieux père qui peut tout justifier ou à la douce dame du ciel dont il implore le secours. C'est la même fin pieuse qui console Gormond, Isembart et l'intrépide Gérard de Roussillon. La leçon qui se dégage de tous ces récits épiques c'est

(1) Reau et Cohen : *Op. cit.*, p. 299.

que Dieu abaisse l'orgueil et soutient l'humilité. On croirait par moments relire les préceptes d'Hésiode. Et qu'est-ce à dire sinon que les conteurs sont heureux de s'identifier un moment aux révoltés, mais que saisis à leur tour par le sentiment de culpabilité, ils s'empressent de prêcher la soumission et le repentir.

Il y a là un mélange de soumission et de révolte, une ambivalence qui rappelle celle du VIIe siècle avant notre ère en Grèce. Les éléments d'indiscipline iront du reste croissants :

« Le peuple, écrit Hunzinga dans un livre plein de vie, ne peut considérer son propre sort et le sort du pays que comme une succession de mauvais gouvernements, d'exploitation, de guerres et de pillages, de misère et de pestilences. Les guerres continuelles, les troubles incessants occasionnés dans les villes et les campagnes par une dangereuse canaille, la menace constante par une justice dure et sujette à caution, et, de plus, l'angoissante crainte de l'enfer, du diable et des sorciers, provoquaient une inquiétude générale qui faisait à la vie un sombre arrière fond. Et ce n'est pas seulement la vie des pauvres gens qui se passait dans une dangereuse insécurité ; celle des nobles et des magistrats est pleine de dangers et de brusques changements de fortune... C'est un monde méchant. La haine et la violence règnent, l'injustice est toute puissante, le diable couvre de ses sombres ailes une terre de ténèbres. Et l'anéantissement universel approche. Cependant l'humanité ne se convertit pas. L'Eglise combat, les prédicateurs et les poètes se lamentent et exhortent, mais c'est en vain » (1).

Il y aurait bien d'autres détails de ce curieux moyen-âge qui seraient intéressants à relever mais ce que nous avons dit suffit à démontrer qu'avec le retour d'une organisation féodale, ressortent aussi les traits de caractère d'une culture médiocre, anonyme et passive. Plus la contrainte sociale est forte, plus l'individu s'adapte à une règle et non plus à la réalité. Il se plie à un ensemble de conventions contre lesquelles il se révolte en même temps qu'il s'y soumet ; ce conflit même l'empêche de saisir les choses telles qu'elles sont, car il est hanté et obnubilé par l'idée de ce qu'elles devraient être.

De notre brève étude se dégage nettement que le développement culturel est fonction de certaines structures sociales et plus

(1) HUNZINGA : *Le déclin du Moyen-Age*. Paris, Payot, 1932, p. 37 et 38.

exactement de certaines conditions psychologiques que favorisent ou entravent les cadres sociaux.

A certains tournants de l'histoire se créent des cercles vicieux où telle organisation sociale engendre telle idéologie qui, elle-même, viendra renforcer la rigidité des cadres établis. A d'autres moments, nous voyons l'inverse se produire ; une égalité politique plus ou moins étendue permet l'éclosion d'idées libérales qui à leur tour élargissent les droits de l'individu et permettent finalement l'éclosion d'une civilisation rationnelle et individualiste.

On pourrait donc se demander si une étude objective des civilisations et des causes qui les conditionnent ne serait pas en mesure de nous donner les normes d'une société. Par normes, il nous faudrait entendre les cadres sociaux les plus aptes à déclencher une civilisation féconde en idées nouvelles et toujours plus adaptées au réel.

Pour dégager ces normes, il importerait d'entreprendre une étude beaucoup plus étendue que celle que nous avons esquissée ; il faudrait comparer un grand nombre de périodes privilégiées, de périodes de passivité, de périodes de transition et de périodes de décadence. Il y a là des chapitres importants que la sociologie contemporaine a entrevus mais dont elle n'a pas pu dégager les leçons parce qu'elle a travaillé trop exclusivemnt avec ses méthodes et n'a pas assez tenu compte des facteurs psychologiques. Elle a cru percevoir un *homo economicus,* mais elle ne s'est pas assez souciée des passions qui l'animaient.

Nous avons arrêté notre étude au moyen-âge. Il serait fort intéressant de poursuivre cette évolution au travers de la Renaissance, de la Révolution et de ce triste XIXe siècle dont on a dit tant de mal, mais que peut-être nos arrière-petits-enfants réhabiliteront un jour. Dans notre civilisation contemporaine s'enchevêtrent toujours plus les facteurs sociaux, économiques et psychologiques. De plus, dans une société donnée se superposent des cultures pharaoniques et scientifiques. Les différences individuelles, familiales sont immenses. La société est régie par une multitude d'idéologies ; la fragmentation des partis politiques, l'éparpillement de l'Eglise catholique autour d'une multitude de saints, la dissociation de l'Eglise Réformée en sectes nombreuses, le regain de faveur des religions orientales, de l'astrologie, de la magie, sont autant de preuves de la diversité des idéaux de nos sociétés contemporaines.

Une enquête récente sur l'exercice de l'autorité dans nos familles occidentales montre également la diversité de conceptions qui inspirent ceux qui sont chargés d'élever la nouvelle génération (1).

Mais cette diversité même qui crée actuellement une anarchie dans laquelle chacun réagit affectivement en fonction du malaise qu'il éprouve rend d'autant plus nécessaire cette étude sereine et objective des normes de la société. La démocratie ne semble donner de résultats heureux que si elle fonctionne au sein d'une certaine unité de pensée. Non pas que cette pensée doive être créée par la contrainte, sinon l'on fausse le principe même de la démocratie, elle doit s'obtenir par un certain accord des esprits. Or l'histoire nous apprend que l'âge d'or des démocraties a toujours été dans de petits états au lendemain de périodes où l'idéologie collective avait été assez forte pour tempérer dans la suite la diversité individuelle qui naît de la liberté. Est-ce à dire que ce sont les seules formes où à l'avenir l'introduction d'un principe démocratique peut être suivie d'effets heureux ?

Nous ne le pensons pas, mais tandis qu'aujourd'hui des milliers de personnes tirent à hue et à dia sur le char de l'Etat, on pourrait espérer endiguer un jour ces passions avec une idéologie plus rationnelle de la démocratie. Mais tant que cette idéologie ne resterait qu'un idéal à atteindre dans l'organisation de l'Etat, ce sera une utopie. Il faut qu'il y ait des hommes autonomes pour pouvoir maintenir une organisation pareille et ceux-ci ne doivent pas être en petit nombre, mais en grand nombre. Il faut qu'une quantité de gens aient atteint leurs normes individuelles avant que l'on puisse réaliser des normes collectives. Une vraie démocratie est une collaboration effective de chaque individu au bien de la collectivité et non pas une réunion d'hommes qui ont donné une adhésion mystique à un parti.

Résumons maintenant les idées essentielles qui se dégagent de notre étude.

(1) *Studien uber Autorität und Familie.* Paris, Alcan, 1935, 900 p.

II

Nous avons vu qu'il existait deux formes de civilisations : l'une pharaonique et mystique, l'autre démocratique dans son principe et scientifique dans son essence. Ce n'est pas à dire que ces deux formes de culture soient parfaitement hétérogènes l'une à l'autre. Sous ses aspects scientifiques, la Grèce, comme notre civilisation contemporaine, a toujours connu des tendances mystiques. Seule l'élite a réalisé pleinement le fait du miracle grec.

De même il n'est pas exclu que certains esprits du clergé égyptien se soient élevés à une attitude scientifique, mais que leurs œuvres ne nous soient pas parvenues parce qu'elles furent détruites par les éléments conservateurs de la nation. Qui sait combien de Galilées furent persécutés par les Pharaons ? Plus près de nous une civilisation telle que celle du Roi Soleil unit assez bien des caractères de ces formes de culture. Ce qui reste un fait, c'est que dans leur ensemble les civilisations préhelléniques n'ont pas dépassé le stade pharaonique, alors que la civilisations grecque a atteint le stade scientifique.

Nous nous sommes efforcé d'expliquer ce fait par une différence de structure sociale et par les conséquences psychologiques qui en résultent. Nous avons exposé que dès leur origine ces civilisations différaient : les unes sont issues du totémisme, les autres de l'organisation gentilice. Ce n'est pas que nous affirmions une indépendance complète de ces deux formes sociales originelles. La famille est peut-être elle-même issue du totémisme, mais du point où nous les avons examinées ces deux organisations étaient déjà radicalement dissemblables. Cependant toutes les deux présentent le caractère d'une névrose collective. Des sentiments inconscients et fortement refoulés conditionnent à la fois l'organisation sociale et les éléments culturels qui à ce stade se composent surtout de rites, de mythes, de pratiques magiques et de certaines techniques rudimentaires. On pourrait nous reprocher le terme de névrose collective et objecter qu'une névrose est une désadaptation de l'individu par rapport à la société. A notre avis, la névrose est une arriération affective, c'est-à-dire une attitude qui n'est pas directement adaptée au réel. En considérant les civilisations dans leur développement,

on peut constater que la pensée collective des unes est à peu près adaptée à la réalité, alors que celle des autres présente une certaine arriération affective. C'est dans ce sens qu'il nous paraît légitime de parler d'une névrose collective. Chaque civilisation est formée d'un compromis entre des attitudes affectives arriérées et des attitudes adaptées ; elle recèle donc un élément névrotique et une tentative d'auto-guérison.

L'évolution de ces deux formes de civilisation représente deux processus différents d'autoguérison. Dans l'un des cas, le conflit originel reste complètement refoulé, il ne se traduit que par une forme symbolique dans les mystiques collectives. Mais dans l'inconscient collectif, c'est-à-dire dans l'évolution religieuse, il reçoit une solution ; le complexe d'Œdipe ne garde pas sa puissance originelle. Ce n'est plus la force phallique du père qui est convoitée jalousement, mais chacun aspire à participer à la puissance d'abord du Dieu Fort, puis du Dieu Bon et Sage. Ce ne sont plus les femmes du père qui font l'objet d'une âpre convoitise, on se contente d'une union mystique avec la déesse mère. On ne reste plus l'enfant éternellement méprisé et inférieur, mais si l'on fait la paix avec son Dieu et que l'on devienne juste et bon comme lui, un jour viendra où l'on sera appelé à l'éternelle félicité, où l'on ne rampera plus comme un coupable, mais où l'on regardera face à face le Père Eternel. Ce jour-là les élus participeront à Sa Béatitude et à Sa Puissance, ils seront élevés au rang des bienheureux. Félicité future, il est vrai ! Mais espérance apaisante pour l'angoisse qui vous étreint. La certitude et la foi dans l'avenir donnent à chacun l'assurance dans le présent. Les fidèles ne sont plus un peuple de vaincus en proie à la crainte et à la honte, ils sont forts des promesses de l'Eternel et participent déjà à sa Puissance absolue.

Le clan totémique au fur et à mesure de son évolution vers l'empire s'est partagé les diverses fonctions sociales, ainsi sont nées les techniques. Tout ce qui concernait l'apaisement des craintes a été attribué au clergé et au roi qui en est le chef. C'est à eux que revient la lourde tâche de trouver une solution aux conflits, que ce soient des conflits extérieurs comme la sécheresse ou les inondations ou que ce soient des conflits intérieurs, c'est le clergé qui intervient, c'est lui qui pense pour son peuple. Le peuple accepte cet asservissement parce qu'il s'identifie à son roi. Plus le pharaon sera fort et puissant, plus chaque citoyen participera à cette gloire

et se sentira fort. L'ambition ou la fierté individuelles n'existent pas, l'homme appartient à la communauté symbolisée par son chef, il pense collectivement et la plupart du temps il agit en collectivité, dirigé par un dignitaire. Tout est organisé avec hiérarchie et c'est cette machine compliquée qu'il faudrait transformer pour pouvoir faire percer un avis personnel. Seul le haut dignitaire peut parler plus librement, mais lui-même n'agit qu'en tant que rouage de cette vaste organisation. Pour acquérir un peu d'indépendance, il ne s'agit pas de renverser une petite communauté, mais de bouleverser tout un monde social et idéologique. Trop de fonctionnaires sont intéressés au maintien du statu quo. Il n'y aura pas de régime de liberté et d'égalité, la contrainte pèsera toujours sur ce monde d'esclaves ou sur les parias de l'organisation sociale. Il n'y aura de réelle coopération que dans le travail professionnel pratique, c'est le seul terrain sur lequel l'homme peut acquérir de l'expérience, de là le développement des techniques. Mais les autres idées ne se discutent pas. Elles sont un ensemble que l'on accepte, c'est pourquoi le technicien ne passe pas de la pratique à la théorie. Ce n'est qu'en fonction de l'action qu'il intègre son expérience dans son esprit et cette attitude ne le pousse guère vers la science.

Le clergé seul pourrait s'élever vers une étude plus désintéressée, mais les mouvements de sa pensée sont contrôlés par les dignitaires chargés d'administrer le pays et ceux-ci tiennent trop à la mystique courante qui assujettit le peuple pour ne pas veiller au maintien d'une idéologie traditionaliste. Au reste, même la pensée du clergé est fonction de l'action, sa mission est de conformer les gestes sacrés de la foule aux mouvements des astres. Les religieux sont de grands ordonnateurs, ce ne sont point des chercheurs indépendants. Comment dans cette atmosphère si sévèrement contrôlée naîtrait le doute d'un Anaxagore, l'ironie d'un Diogène ou le scepticisme d'un Pyrrhon ? Dans ce monde où chacun a sa charge bien délimitée, il n'y a même pas de place pour la curiosité d'un Démocrite ou d'un Hérodote. Cette société ne peut évoluer que dans un cadre donné ou crouler entièrement devant un ennemi acharné.

Bien différentes sont les conditions de la Grèce. Un père, dur de par la tradition, habitué à se débarrasser d'une partie de ses enfants, entendant exercer une autorité sans contrôle, faisant la guerre pour la moindre offense reçue ; un fils privilégié qui héritera à son tour de cette autorité, puis d'autres enfants soumis à une

sorte de servage et sans espoir de posséder à leur tour ou de pouvoir échapper à cette contrainte qui les fixe à un même sol, qui leur impose le travail, qui souvent leur impose telle épouse. C'est la vie démoralisante, sans avenir, où il n'y a que trois issues : fuir, s'identifier passivement à la collectivité ou se révolter. Aussi, si sacrilèges qu'ils soient, voit-on dès le VIIe siècle et jusqu'à ce que l'Etat y mette bon ordre, se multiplier les parricides.

Même la société totémique est moins rigide. L'adolescent devenu adulte, après les cérémonies de la puberté est reçu dans la confrérie des pères. Ses droits sont les mêmes que ceux des autres adultes. Assurément ils sont limités, strictement surveillés par les autres membres du clan, mais ils existent tout de même. La vie de l'indigène soumis à son totem est plus supportable que celle des cadets de la gens soumis à l'autorité paternelle. De là ce besoin de révolte chez les Grecs.

Au fur et à mesure que la grande gens patriarcale se divise en familles moins nombreuses, la révolte devient plus aisée. L'exode vers les colonies est une menace ; ce sont autant de bras de moins qui travailleront sur la terre commune. La cité naissante partage les intérêts des cadets contre les chefs des génè. Bientôt le droit de partage entre tous les fils est acquis. Il faut établir une technique pour de justes répartitions. Les notions d'égalité, de mesure sont sans cesse dans l'air. L'aîné voudrait sauvegarder ses anciens droits, les cadets s'y opposent et réclament une juste répartition. Il y a coopération dans cette succession, ainsi naissent ces qualités qui vont se développer toujours plus. Mais en même temps que l'aîné perd la plupart de ses prérogatives vis-à-vis de ses frères, le chef de famille, par là même perd de son autorité, la contrainte se relâche. Le besoin d'autorité reste probablement fortement imprimé dans le caractère de beaucoup, mais il n'est plus protégé par la loi. Cette domination du père ayant disparu, l'homme est libre. On ne lui impose pas d'autre culte que les cérémonies très officielles de l'Etat, il est libre de choisir sa profession et son épouse, il est libre de posséder et de s'enrichir, libre de rester sur la terre de ses aïeux ou de tenter au loin la chance de la fortune, libre de penser comme ses pères ou de réviser leurs jugements, libre d'accepter une charge dans l'Etat qui peut le placer au-dessus même de son père. La sévère autorité qui a pesé sur son enfance lui a donné, par opposition, le goût de la liberté, elle a par ailleurs déclenché des senti-

ments de haine qui ont été refoulés mais qui laissent dans l'inconscient des sentiments latents de culpabilité. Ceux-ci tempèrent l'usage de la liberté. Ce n'est que lentement au travers des générations que l'indépendance s'acquiert. Alors, lorsque l'individu sera face à face avec le réel, qu'il le connaîtra chaque jour davantage, il n'aura plus peur. Mais surtout les mœurs s'étant adoucies, l'enfance étant devenue plus heureuse, cette antique peur du père n'a plus besoin d'être refoulée puis projetée dans la nature. Les rapports d'affection et de coopération qui existent maintenant entre les deux générations qui se succèdent permettent aux plus jeunes d'avoir confiance en eux-mêmes. Ils décident selon leur réflexion, ils n'ont plus besoin des oracles, il n'est plus nécessaire d'apaiser le courroux des dieux. Et maintenant qu'il n'y a plus d'angoisse et d'ambivalence dans les cœurs, à quoi servent-ils, ces méchants protecteurs qui ne font bien leur office que si perpétuellement l'on rampe devant eux et qu'on leur sacrifie ses biens ? Ici l'autoguérison ne se produit pas par voie mystique, ce sont les cadres mêmes qui produisent la névrose qui sont renversés et ainsi ne s'interposent plus entre l'individu et la réalité ces schèmes mystiques dont le but est d'apaiser l'angoisse. L'individu peut vouloir le Bien dont il cherche les lois directement dans l'observation des mœurs, sans avoir un Dieu Père qui lui dicte les règles de sa conduite ; il peut rechercher le vrai en se penchant sur la nature sans attendre une révélation du Créateur, il peut comprendre ses erreurs passées et les corriger sans racheter sa faute par le sacrifice de ses bêtes domestiques. Il apprend à se connaître en fonction de son expérience et non plus au nom d'une loi absolue qui perpétuellement le condamne. Ce n'est point que ce contact plus direct avec le réel exalte son orgueil ; si l'affranchissement du père spirituel lui donne plus d'assurance, il se situe aussi plus exactement dans l'Univers, il comprend mieux son infinie petitesse, il ne vise plus à la béatitude éternelle dans la contemplation des cieux. Sa mission en apparence plus orgueilleuse est en réalité plus modeste, il n'aspire pas à l'éternité, il vise seulement à être quelqu'un parmi ses contemporains, à avoir pu apporter sa petite pierre à l'édifice si fragile et qui pourtant se reconstruit sans cesse de l'humanité. Il n'a pas la prétention de connaître toutes choses ni d'atteindre la perfection ; il connaît les limites de sa pensée, les bornes de son action et les faiblesses de sa volonté.

Il est évident que ce sens du réel n'a pas été le privilège de

toute une nation. Ce n'est qu'une élite qui a pu partager cette attitude ; mais tous ceux qui sans atteindre le but de cette route en avaient pourtant pris le chemin formèrent l'élite qui fit la grandeur de la civilisation hellénique. A ce lent processus d'autoguérison, nous devons distinguer deux plans : l'un social, l'autre psychologique.

Le plan social, c'est la transformation de la gens en polis. Cette évolution se fait en grande partie sous la pression d'événements économiques. La colonisation a créé le besoin des marchés, des chantiers d'armateurs et de toute une organisation différente de celle qui avait existé précédemment. L'introduction de la monnaie permet de nouveaux espoirs de fortune et attire les campagnards vers la ville. Tous les clients des grandes familles, tous ceux qui n'appartiennent pas à une organisation gentilice réclament aussi des droits de citoyens. Leurs aspirations rejoignent celles des cadets de la gens.

Sur le plan psychologique, ce qui crée la vraie passivité et le tyrannique conformisme du Moyen-Age grec, c'est le conflit intériorisé des fils en face de leur père. C'est la haine et la jalousie refoulées et associées à des sentiments de culpabilité qui sont plus oppressants encore que l'autorité réelle et sévère du chef de la gens. Au fur et à mesure qu'il est donné plus de possibilités à la jeune génération de satisfaire à ses besoins légitimes, la haine de la jeunesse s'apaise, le fils parvient souvent à aider son père et par là il expie son agressivité. Il lui est plus aisé ensuite de renouer des rapports normaux et affectueux avec l'auteur de ses jours. Cette haine se dissipe aussi du fait que l'adolescent, après son temps de servitude, peut espérer se créer un jour un avenir normal. Et puis surtout, lorsque l'Etat aura créé l'égalité des citoyens, père et fils vont se rencontrer sur la place publique pour collaborer au bien de la Cité. Cette discussion souvent âpre, mais qu'on s'oblige à rendre courtoise va opposer des arguments, obliger l'adversaire à se placer au point de vue de son interlocuteur. Il faudra réfléchir, trouver des motifs pour défendre sa manière de voir, extraire de la réalité des faits convaincants, se soumettre à une discipline de la pensée, limiter ses ambitions en face de celles des autres, tout cela va donner le sens de la mesure, de l'équilibre, du réel. Par ce frottement, chacun s'oblige à renoncer à ses attitudes trop agressives ou trop égoïstes et s'efforce de lier harmonieusement ses intérêts à ceux de la com-

munauté. Ainsi se transforme le caractère et ce n'est que grâce à cette transformation que l'intelligence au lieu de porter son effort à adapter l'être à la contrainte sociale et à l'idéologie qui l'environne, s'affranchit du cadre social pour trouver un contact plus immédiat avec la réalité. Elle ne l'examine plus au travers du schème régnant, mais elle la considère pour elle-même en dehors de tout préjugé. Pour parvenir à ce changement de perspective, il faut une transformation de tout le caractère, car il faut de la bravoure à tout iconoclaste. L'indépendance de l'esprit exige une certaine indépendance sociale. La richesse économique qui la favorisa contribua aussi partiellement à cette intrépidité des intelligences.

Assurément, lorsque nous voyons combien de névroses dans notre société moderne sont le fruit des circonstances familiales, nous ne saurions douter de leur grand nombre dans l'Antiquité. L'inquiétude obsédante des esprits nous en est un témoignage. Mais il n'en reste pas moins que nombreux sont les Grecs qui parviennent à une autonomie plus ou moins complète. C'est ce goût de l'autonomie donnée comme norme de l'existence qui a fait la grandeur de la Grèce et c'est l'héritage le plus précieux qu'elle a laissé à nos temps modernes.

On peut parler ici d'une autoguérison bien plus complète que celle des civilisations pharaoniques. La communion avec la divinité avait bien apporté un apaisement des craintes, mais sa contrepartie était de laisser un voile s'interposer entre l'homme et la réalité. L'adaptation se faisait à un idéal et non pas au réel. Il restait un être puissant auquel il fallait obéir. Les problèmes moraux se posaient en fonction des règles que l'on croyait sanctionnées par Dieu, ils ne découlaient qu'indirectement des problèmes que posait la réalité sociale.

Il restait là un facteur d'obéissance, d'hétéronomie qui favorisait l'autisme. Par cette communion mystique avec les fidèles on s'imaginait participer aux grands devoirs sociaux et l'on obéissait docilement à un clergé routinier, soucieux de maintenir ses prérogatives et les avantages qu'il retirait d'une idéologie tyrannique. Ce clergé généralement sincère ne percevait même pas les mobiles inconscients de ses convictions et de ses attitudes. Emporté par les élans mystiques d'une communion avec le divin, on scotomisait la misère humaine. On était prêt à faire la charité mais non pas à consacrer l'égalité des êtres asservis.

Chez les Grecs, au contraire, le voile mystique est tombé, il n'y a plus de schèmes qui s'interposent entre l'individu et la réalité (naturellement nous parlons ici des esprits les plus évolués). La crainte est tombée parce que selon le conseil d'Epicure on a étudié les phénomènes, car l'inconnu provoque la peur. On a de même étudié les situations psychologiques qui provoquaient de l'angoisse et c'est en les regardant en face qu'on leur a donné des solutions adéquates.

De ce qui précède, on voit que l'intelligence est ici un principe actif d'autoguérison, mais elle n'opère efficacement qu'au fur et à mesure que l'individu se guérit. Elle est à la fois effet et cause. Elle ne saurait donc être étudiée en tant que faculté isolée de l'ensemble de la personnalité. Elle gagne en efficace au fur et à mesure qu'elle a commencé à critiquer sa propre attitude. Socrate avait perçu cette vérité, car son commandement « Connais-toi toi-même » n'était pas seulement un principe éthique mais aussi un principe épistémologique. Nos intentions, même intellectuelles, sont constamment viciées par des tendances inconscientes qui nous poussent vers des buts narcissiques, des besoins de dépendance ou de révolte et ce n'est que par une critique constante de soi-même que l'on parvient à poursuivre un but de plus en plus objectal. Par la constitution d'une logique et d'une critique de la pensée, les Grecs nous ont ouvert cette voie qui conduit à une connaissance toujours plus exacte du monde et partant nous permet une adaptation toujours plus intime avec la réalité. En vertu même de son efficace, cette attitude critique aspirant à atteindre le réel doit être par excellence la norme vers laquelle nous devons tendre. Telle est la leçon qui se dégage de cette période si féconde de l'histoire qu'avec Renan nous avons appelée le Miracle Grec.

Le facteur thérapeutique en psychanalyse

par René LAFORGUE

Dans le traitement analytique divers facteurs peuvent concourir à la guérison, facteurs susceptibles de se compléter et de se combiner suivant les cas, et même de telle sorte que ce soit nettement l'un ou l'autre qui prédomine.

Il nous faut donc essayer de comprendre d'abord la nature de ces divers facteurs thérapeutiques, ensuite la structure des cas dans lesquels l'un ou l'autre de ces facteurs joue, au cours du traitement, un rôle décisif.

Il y a sans doute un facteur qui est commun au traitement analytique et à la psychothérapie ordinaire : c'est la confiance du malade dans le médecin, confiance dont dépend l'influence du médecin sur le malade et, par ailleurs, la suggestibilité de celui-ci. Toutefois, s'opposant à la psychothérapie ordinaire, la psychanalyse n'utilise pas la confiance et, le cas échéant, la suggestibilité du malade pour refouler ou pour nier les symptômes, mais au contraire pour les accepter et, par suite, les comprendre. En d'autres termes le médecin se sert de son influence pour briser la résistance du malade contre l'acceptation de ses symptômes en tant qu'expression de tendances inconscientes et pour le soutenir dans son effort, effort qui s'accompagne, dans bien des cas, de très pénibles réactions.

Le degré d'influence du médecin, la confiance qu'il inspire dépendent, en psychanalyse plus qu'ailleurs, dans une très forte mesure, de la nature de la névrose dont souffre le malade et de ses réactions au cours du traitement. Mais la personnalité de l'analyste, ses dons individuels, sa compréhension et son attitude à l'égard des souffrances du malade jouent également un très grand rôle. Toutefois la confiance et la suggestibilité du malade seraient d'une importance secondaire, s'il ne s'y ajoutait un autre facteur, très important celui-là, et sans lequel la plus grande confiance dans le médecin ne serait que d'un faible effet : c'est l'effort du malade pour prendre conscience des pulsions ou tendances venant du ça

et pour surmonter la résistance que le je oppose à cet effort. L'aptitude à fournir cet effort dépend beaucoup de la nature de la névrose et de la volonté de guérir du malade.

Et nous voici en face d'un troisième facteur : la volonté de guérir du malade. Cette volonté de guérir semble déterminée en premier lieu par le genre de névrose dont il souffre. Mais elle paraît aussi conditionnée par l'attitude de l'analyste vis-à-vis du patient et semble fortement soumise à son influence. L'analyste joue donc, ainsi que nous l'a montré Nunberg dans son beau travail sur *La volonté de guérir*, un rôle décisif en tant que facteur thérapeutique.

On aperçoit d'ores et déjà, comment ces trois facteurs peuvent se combiner et se compléter. L'influence personnelle du médecin sur le malade et la suggestibilité de celui-ci peuvent être minimes, mais la volonté de guérir si forte que, malgré tout, la lutte contre la résistance qu'oppose le je à la prise de conscience des pulsions et tendances inconscientes peut être menée avec succès. Ou encore, la volonté de guérir peut être faible, mais l'influence de l'analyste sur le malade se révéler si forte, qu'elle entraîne le malade, malgré ses doutes et ses inhibitions, à fournir l'effort analytique nécessaire. Ou encore, le malade peut avoir une telle aptitude à fournir l'effort analytique que, en dépit d'une influence relativement faible du médecin et d'une volonté de guérir minime, la guérison semble possible.

A ces trois facteurs thérapeutiques on peut, à notre avis, en ajouter un quatrième, élément fortuit dont l'effet peut être divers : nous voulons parler de l'influence d'un choc ou d'une souffrance morale sur le malade. L'expérience apprend que certains malades réagissent avec une volonté de guérir plus forte ou encore une aptitude plus grande à l'effort analytique quand ils se trouvent sous le coup d'un malheur, d'une perte de fortune ou d'un exil, par exemple. Parfois aussi, c'est la perte d'un être cher ou encore un accident — accident d'auto ou chute avec fracture d'un membre — qui déterminent ces dispositions. Mais celles-ci apparaissent le plus nettement chez les malades que les circonstances ont arrachés complètement au cadre habituel de leur existence et qui ont dû en accepter la perte. Ce quatrième facteur toutefois, et cela se comprend, est très relatif et très incertain, bien qu'il soit susceptible de contribuer dans une large mesure à la volonté de guérir et à l'effort analytique du malade.

De ces quatre facteurs, l'effort analytique, c'est-à-dire la volonté de lutter contre la résistance que le je oppose à l'inconscient, paraît de beaucoup le plus important. Et c'est ce facteur qui, dans le fond, caractérise le traitement analytique. Partant de ce fait, Freud a donc pu appeler psychanalyse tout traitement psychique qui avait pour but la lutte contre cette résistance du je.

Quel est, maintenant, suivant la névrose, le rôle de chacun de ces facteurs dans le traitement analytique ? Pour mieux saisir le problème, examinons de plus près la structure des diverses névroses.

Il va de soi que la volonté de guérir varie avec le genre de névrose. Une névrose qui étouffe particulièrement le je du malade exigera de lui une volonté de guérir bien plus grande qu'une névrose dont il pourrait tirer un bénéfice secondaire de volupté. Dans d'autres cas, malgré des troubles graves et de grandes souffrances, la volonté de guérir peut être entravée et paralysée par le besoin de punition du malade. Tout cela est très compliqué et il me faut entrer dans les détails du problème pour qu'il devienne intelligible.

En quoi consiste au juste l'effort analytique, c'est-à-dire la lutte contre la résistance que le je oppose aux tendances inconscientes ? Examinons de plus près la nature de cette résistance qu'Anna Freud nous a si bien expliquée dans son dernier ouvrage.

Nous savons que la résistance part du je et, au besoin, du sur-je. Elle représente, du point de vue du sur-je, une défense contre des pulsions qui lui paraissent redoutables, pulsions émanant du ça et dont le je s'est retiré sans les digérer normalement, comme il aurait dû le faire, dans l'intérêt même de l'individu. La résistance, en outre, équivaut à l'incapacité du je de s'opposer aux impulsions du sur-je qui lui sont hostiles. Elle est, en fin de compte, une tentative de fuite du je devant le ça et le sur-je. Nous savons, toutefois, que selon les cas cette tentative de fuite peut plus ou moins réussir et que, bien souvent, le je, le ça et le sur-je arrivent à pactiser. Ce pacte permet au je de renoncer avec une relative facilité, et souvent avec un grand bénéfice de volupté, aux sacrifices qu'il lui faudrait consentir pour se sentir à l'abri du ça et du sur-je.

En d'autres termes, il est des situations où le conflit névrotique n'a pu être résolu et où le je est exposé à de grandes souffrances et de redoutables dangers, et il en est d'autres où une

solution opportune a permis au je d'atteindre un équilibre, souvent relatif il est vrai, mais suffisant pour tirer grand profit de la situation. La résistance contre le traitement analytique sera d'autant plus grande qu'elle peut souvent se justifier objectivement, et elle le peut chaque fois que le névrosé se croit obligé de défendre son équilibre névrotique et ne veut pas s'exposer aux réactions souvent graves qui peuvent surgir au cours du traitement.

Dans le premier cas, le bénéfice secondaire de la névrose semble relativement minime, dans le second, il lui arrive d'être plus ou moins important. Et ce bénéfice secondaire ne manque pas, évidemment, d'influer beaucoup sur la volonté de guérir. Mais la volonté de guérir peut aussi, en dépit d'une forte compression du je et de grandes souffrances du malade, être minime, chaque fois que le sur-je et le besoin de punition qu'il détermine s'opposent à la guérison.

Du point de vue purement clinique, nous avons donc affaire, dans la pratique, à plusieurs groupes de malades.

1. Des malades qui souffrent profondément, ne s'accommodent pas de leurs souffrances et réagissent contre la névrose et ses dangers par une forte volonté de guérir.

2. Des malades qui souffrent profondément et veulent à tout prix se résigner à leurs souffrances, parce que leur sur-je leur défend tout désir et tout espoir de guérison.

3. Des malades qui se sont résignés à leur névrose, y ont trouvé des compensations et tirent de la situation un plus ou moins grand bénéfice.

Il ne ressort pas, dès l'abord, du diagnostic clinique, dans quelle classe il faut ranger le malade. Il peut se trouver, par exemple, des anxieux et des obsédés dans les trois groupes. C'est le stade de leur développement et leur destinée individuelle qui détermineront le groupe auquel ils appartiennent.

Prenons le cas suivant : un jeune homme se voit obligé, à la mort de son père, de lui succéder dans son entreprise et d'en assumer la responsabilité. Il s'agit d'une maison de trousseaux pour hommes, qui exige, pour prospérer, pas mal d'initiative et de publicité, d'autant plus que les années de crise l'ont quelque peu ébranlée. Le jeune homme, chef actuel de l'entreprise, souffre d'angoisse et de troubles digestifs. Son analyse met à jour des troubles graves, déterminés par la peur de la castration, peur qui

a entravé le je du malade dans l'évolution génitale normale. Il n'a pas réussi à surmonter le complexe d'Œdipe, il a refoulé les tendances génitales vers sa mère et vers la femme pour régresser au stade anal et il s'est fixé à son père. Il a renoncé ainsi à la rivalité avec son père et, en cherchant à gagner sa protection et son amour, il a renoncé à sa virilité. Jusqu'à la mort de son père, le malade était un intellectuel, un contemplatif, un artiste. Ses troubles digestifs remontent à l'enfance, mais les crises d'angoisse n'ont commencé qu'avec la maladie de son père et ont augmenté depuis la mort de ce dernier.

Il est facile de comprendre comment le je de ce malade réagit par l'angoisse : il souffre premièrement de peur réelle, parce que, vu son état, il ne peut, dans son entreprise, se montrer à la hauteur de la situation et que, passif comme il est, il lui est impossible de prendre l'initiative nécessaire dans une maison « d'articles pour hommes ». En outre, il a perdu son père, et en le perdant il se voit privé de sa protection. Il souffre deuxièmement de la crainte du sur-je, parce que le sur-je lui défend de prendre la place de son père dans la direction de l'entreprise. Et il se pourrait, troisièmement, qu'une grande crainte devant les exigences du ça jouât un rôle dans l'évolution de l'angoisse. Résultat : le je du malade se trouve dans une situation extrêmement pénible. Il nous faut donc le classer dans la première catégorie et peut-être dans la seconde, suivant l'influence du sur-je. Ce même malade, toutefois, appartenait, avant la maladie de son père, au troisième groupe, celui qui comporte un bénéfice secondaire et une volonté de guérir minime. Le jeune homme alors pouvait vivre aux frais de son père et se livrer à des études d'art ; il avait compensé le renoncement à la femme et à l'amour par son esthétisme, une certaine activité poétique, l'homosexualité et la masturbation. Il eût sans doute, à l'époque, repoussé avec dédain l'idée d'un traitement analytique, tandis qu'à l'heure actuelle il vient chercher l'appui d'un analyste de sa connaissance.

Il existe évidemment toute une série de névrosés qui peuvent, d'emblée, se ranger dans le troisième groupe, si aucun événement particulier ne vient les tirer de leur équilibre névrotique pour les faire réagir comme les malades du premier et du deuxième groupe. Nous voulons parler de la plupart des névroses de caractère : des narcissistes, des phobiques, de certains homosexuels, des impuissants et aussi des asociaux et des criminels ; puis de certaines

névroses organiques où un symptôme organique, ulcère de l'estomac ou de l'intestin, par exemple, a fixé l'angoisse et banni le sentiment de culpabilité.

Pour comprendre à quel point la volonté de guérir est faible dans ces névroses, il suffit de signaler le type du don Juan et le grand bénéfice secondaire que les malades de ce groupe savent tirer de leur névrose : je veux parler de leur sentiment de toute-puissance et d'irrésistibilité à l'égard des femmes, de la satisfaction qu'ils éprouvent à les sacrifier à leurs pulsions sadiques, sans oublier la volupté qui découle d'une homosexualité inconsciente.

On ne saurait apprécier la résistance à sa juste valeur et lui donner toute sa signification, si l'on ne tient pas compte des causes esthétiques qui, comme les causes économiques, jouent un très grand rôle dans les névroses de caractère.

Tout cela nous prouve l'infinie variété avec laquelle jouent les facteurs thérapeutiques dans les divers groupes de malades. De beaucoup le plus grand nombre des névrosés appartient sans doute au deuxième et au troisième groupe, dépourvu d'une forte volonté de guérir ; ce qui revient à dire que, presque toujours, l'analyste se voit obligé de guérir les malades pour ainsi dire malgré eux. Le facteur thérapeutique décisif, en ce cas, n'est pas tant l'affaire du malade que celle de l'analyste, et il dépend de la volonté et de la capacité de celui-ci de guérir ses patients. Et nous voici arrivés au point le plus important et peut-être aussi le plus délicat de notre sujet.

Si l'expérience analytique a conduit Freud à reconnaître la nécessité de l'analyse préalable de l'analyste, il y a pour cela de bonnes raisons. Plus les expériences se sont multipliées, plus on a été forcé de reconnaître que les analystes aussi étaient des hommes, et que des conflits inconscients pouvaient entraver leur désir de guérir le malade. Il s'agissait donc de libérer, dès l'abord, le travail analytique de toute entrave pouvant provenir de difficultés psychiques particulières à l'analyste.

Ces difficultés, nul d'entre nous ne les ignore, et nous savons les dangers qui peuvent en découler et pour l'analyste et pour le malade. C'est le mérite des analystes d'avoir su reconnaître le problème et de s'y être attaqués objectivement. Car chacun fut obligé de se soumettre lui-même à un sérieux examen analytique et de s'avouer, en toute sincérité, les défauts personnels et les faiblesses qui pouvaient entraver son travail. Et cela au risque

de grandes pertes de temps et d'infinies complications dans la formation analytique. Il s'agissait de réagir contre la tendance trop humaine qui pouvait porter l'analyste à ne voir dans l'analyse qu'un procédé magique pour guérir et dominer les hommes. Il fallait se rendre compte de l'écueil que représente le besoin du malade, avide de souffrance et de châtiment, de mettre l'analyste au service de ce besoin plutôt qu'à celui de son désir de guérison. On reconnut que le traitement pouvait devenir pour le malade un moyen de satisfactions érotiques inconscientes, et il fallait que l'analyste se fît un devoir d'empêcher l'analyse de devenir une fin en soi ; il fallait amener lentement le malade à renoncer à l'analyse en tant que satisfaction de remplacement d'exigences érotiques. On ne manqua pas, évidemment, de s'apercevoir qu'il n'était pas facile de trouver pour ce problème la solution adéquate et que, non seulement chez le malade, mais également chez l'analyste pouvaient surgir des résistances inconscientes susceptibles de compromettre les chances de guérison. Pour les deux, l'analyse risque de devenir une obsession, si l'analyste ne sait pas, ainsi que nous l'avons dit dans notre travail sur les exceptions à la règle analytique fondamentale, faire passer l'objectif du traitement avant l'application stricte des règles.

Il arrive souvent, à la suite de ce qu'on appelle le contre-transfert, que des patientes poussent l'analyste dans le rôle passif et cherchent à le tromper pour l'empêcher de régler leur complexe de masculinité. Inversement, parmi les hommes, certains homosexuels ne peuvent s'empêcher de spéculer sur une homosexualité peut-être inconsciente ou un besoin de punition de l'analyste pour le mettre au service de leur résistance contre l'analyse.

L'expérience prouve que ces essais de corruption du malade sur l'analyste sont d'autant plus forts que le malade est plus intelligent et plus doué et qu'il lui faut lutter, au cours du traitement, avec de plus fortes réactions négatives et sacrifier un important bénéfice secondaire. On n'est que trop souvent exposé au danger de se laisser désarmer par la souffrance qui peut naître du traitement pour certains malades narcissiques. Et cela bien qu'il soit prouvé, d'une manière générale, que même dans ces cas-là on peut obtenir des résultats inattendus avec un nombre relativement restreint de séances — deux par semaines par exemple, — parce que, dans l'intervalle, le malade peut réussir à surmonter ses réactions négatives et que, à la rigueur, la libido narcissique peut s'allier à la libido du je pour la renforcer.

En d'autres termes, tout cela nous prouve que, dans bon nombre de cas, le facteur thérapeutique décisif réside, en définitive, dans la faculté de l'analyste à s'adapter continuellement à la situation créée par le malade. Cette faculté ne s'acquiert certes pas sans peine et, peut-être, l'analyste ne peut-il y parvenir sans analyse préalable, sans luttes et sans épreuves, voire sans dons spéciaux. Il peut être décevant pour plus d'un d'entre nous de devoir s'avouer que l'analyse ne nous a pas mis entre les mains une baguette magique capable de développer le talent naturel de l'analyste pour l'analyse. On a beaucoup attendu de l'analyse didactique, peut-être plus qu'elle ne pouvait donner. Mais que cela ne nous empêche pas de reconnaître qu'elle est indispensable. Même si elle ne peut pas créer de toutes pièces le don de l'analyse, elle peut, là où il existe, le libérer et le développer.

Le don de l'analyse et l'élément personnel que l'analyste apporte dans le traitement, la vertu curative qui émane de sa personnalité, exigent, d'après Ferenczy, la plus grande abnégation. Je crois que ce don émane des profondeurs de souffrances et de persécutions séculaires et qu'elle est une révolte de l'homme, une indignation qui s'est faite science, la haine de toute la misère humaine, la lutte contre l'humiliation, contre tout ce qui détruit la vie. Et peut-être n'est-il possible qu'à des natures particulièrement armées de pouvoir se consacrer à cette lutte permanente contre la misère humaine et de s'y donner jusqu'au sacrifice.

La lutte contre la résistance du malade, contre ses ruses, ses astuces et son hostilité ouverte, contre son désir de nous séduire et de nous égarer, exige des natures combattives. Et peut-être davantage : je dirais volontiers des natures de chef dans le vrai sens du terme. Ce sont là des hommes qui aiment la vie par-dessus tout, la vie sous toutes ses formes, et qui sont prêts à se sacrifier partout où il s'agit de délivrer et de protéger l'humanité persécutée, et cela par tous les moyens possibles. Ce n'est que dans cet esprit que l'on peut entreprendre avec succès de combattre la névrose, ainsi seulement qu'il est possible de supporter les épreuves que cette lutte entraîne, ainsi seulement qu'on peut prendre sur soi de savoir, de comprendre, de renoncer, pour arriver à l'attitude nécessaire à l'égard du malade. C'est ainsi seulement qu'on peut accepter les réactions du malade, mêmes hostiles, et les juger à leur juste valeur, ainsi seulement qu'on peut renon-

cer à l'illusion que son amitié de transfert peut éveiller chez certains d'entre nous et ne pas lui en vouloir si, à mesure qu'il guérit, il devient indifférent et nous oublie, cet oubli étant souvent nécessaire à sa guérison. Notre satisfaction à nous sera d'avoir collaboré à une œuvre salutaire, d'avoir fait naître des cendres une vie nouvelle, ce sera aussi d'avoir, en la névrose, mis hors de combat un ennemi féroce, après une lutte souvent pénible, mais loyale jusqu'au bout. Nous avons donc affaire, là, à un élément thérapeutique qui est profondément lié à la sensibilité personnelle de l'analyste, sensibilité qu'il s'agit de canaliser et de rendre lucide, afin qu'elle soit prête à assumer la lutte, prête à remporter la victoire.

Et c'est là, en fin de compte, dans la plupart des cas, le facteur décisif, celui qui détermine l'issue du traitement, c'est lui sans doute qui a forgé les armes, science et analyse, qui nous permettent d'arracher à la mort et à l'anéantissement les êtres qui souffrent. Et c'est à mon avis l'élément essentiel pour agir sur le je du névrosé, pour éveiller sa volonté de guérir, pour fortifier et développer les fonctions de son je, pour assumer avec succès la lutte contre le ça et le sur-je.

Le je névrotique, limité et entravé dans son développement, commence par se cramponner à l'analyste. Il faut que celui-ci l'encourage et lui donne la satisfaction compensatrice dont il a besoin pour grandir et prospérer. Suivant son degré de régression, le je du névrosé se trouve dans la nécessité de parcourir, sous la conduite de l'analyste, une plus ou moins grande partie de son évolution, jusqu'au moment où il pourra réaliser seul l'adaptation à la réalité, aussi bien intérieure qu'extérieure.

Nous savons que cette évolution comprend ordinairement plusieurs stades, durant lesquels l'activité du je est soumise à des fluctuations et des changements très importants, et au cours desquels se réalise la synthèse des états successifs du je. Cette synthèse se fait en vertu de la faculté du je de se charger de libido, d'en recevoir, d'en produire, ainsi que nous l'a si bien montré Nunberg dans son beau travail sur les fonctions synthétiques du je. Chez le névrosé le je est dissocié, disloqué ; il s'agit donc de refondre en un tout harmonieux toutes les parcelles du je, et ceci ne peut se faire que par la voie de l'évolution normale du je.

Le je infantile, oralo-anal du névrosé cherche, avec l'aide de l'analyste, à surmonter l'angoisse et à s'adapter à la réalité par

la magie, et il fait de l'analyste un magicien ; plus tard, il a recours au mode religieux et l'analyste doit lui servir de guide, et finalement, dans un stade plus évolué, le malade essaie de s'identifier avec l'analyste. Par cette identification il entre en quelque sorte en rivalité avec lui, il le fait sortir de son rôle et, à la fin, le remplace, après avoir réussi à renoncer à lui et à le détruire. C'est à ce moment-là que le malade, détaché de son analyste, a atteint le stade génital de son je et par là son indépendance. Il a passé par l'évolution nécessaire pour arriver au point de développement du je collectif de son milieu, ce qui lui permet d'agir, de vivre en concordance avec ce milieu et de s'adapter à la réalité. Car, au cours des âges, le je collectif a peut-être traversé une évolution semblable à celle que chacun de nous a traversée depuis l'enfance. Cette évolution du je collectif d'un milieu donné que le je du névrosé doit rattraper, nous avons essayé de l'expliquer dans notre ouvrage sur *La relativité de la réalité*. Ce travail, qui cherche à pénétrer dans le détail du problème, complète, je crois, utilement cette conférence qui nous a permis de traiter le sujet dans ses grandes lignes.

Séances de la Société Psychanalytique de Paris

Comptes rendus

par J. LEUBE

Séance du 16 Novembre 1936

Présidence : Dr PICHON, président.

PARTIE SCIENTIFIQUE

Communication de M. Marc SCHLUMBERGER : « *Sur un cas d'impuissance* » (cf. *Revue française de psychanalyse,* T. 9, N° 4, 1936).

Discussion. — M. LEUBA. — Il semble que les psychanalystes n'aient rien à dire, tant ils sont avares de communications. Quand on les pressure à la manière du percepteur, on en fait sortir des choses bien intéressantes. Je dois un double merci à SCHLUMBERGER : pour avoir, à la dernière minute, cédé à mes instances, faute de quoi nous n'aurions rien eu à nous mettre sous la dent, en second lieu pour le régal que nous a été sa conférence.

SCHLUMBERGER a bien voulu me mettre en cause. En fait, quand nous avions, à un moment donné, discuté de ce cas, j'avais fait remarquer à SCHLUMBERGER qu'il était beaucoup trop modeste en rejetant sur le transfert le mérite de l'amélioration considérable survenue chez son malade. A ce moment-là, c'était en partie vrai.

De fait, tout ce qui s'est déroulé dans l'analyse après notre discussion montre qu'il est allé profondément dans l'analyse de ce cas.

M. LOEWENSTEIN. — Il semblerait qu'il n'y eût rien à ajouter à cet exposé modèle. Cependant, l'amélioration survenue tôt après l'interprétation du rêve si important du début appelle quelques réflexions.

Le malade est frappé par l'intelligence magique de l'interprétation. En mettant au jour, lui analyste, substitut du père, le désir incestueux et l'obligation de se châtrer, SCHLUMBERGER donnait l'autorisation d'aller vers sa sœur. C'était lui dire implicitement : « Vous craignez d'aller à votre sœur, allez-y ».

Seconde remarque : comment peut-on concevoir l'impuissance comme une inhibition de l'agression ? Le désir génital est si intimement lié à l'agression que si l'un des deux éléments est inhibé, l'autre se trouve par là-même inhibé.

En somme, c'est la prise de conscience du désir pour sa sœur qui lui a fait faire des progrès.

M. PICHON. — Seulement un mot : LOEWENSTEIN a l'air de penser que l'amélioration est due au contenu de la détection plus qu'à la détection elle-même. Dans « *Un document onirocritique* », j'ai décrit un effet thérapeutique excellent produit par la détection d'un fait, en dehors de son contenu. Le malade est alors frappé par la justesse d'une interprétation et se trouve acquis à la méthode.

M. SCHLUMBERGER. — Cet exposé n'a que le mérite de la sincérité. Car je me rends bien compte que ce cas soulève d'autres problèmes et que l'explication que j'ai proposée n'explique pas tout.

M. LAFORGUE. — Fort bien dit. J'ai en effet l'impression que SCHLUMBERGER a laissé quelques points dans l'ombre, notamment les trois rêves : 1° de sa femme qui coud sa braguette ; 2° de l'Espagnol ; 3° du regard glacial de sa mère.

Le premier de ces rêves me paraît être en rapport avec ceci : dans quelle mesure n'a-t-il pas utilisé sa femme comme barrière et dans quelle mesure sa femme ne fait-elle pas partie de son système de protection ?

Le rêve avec l'Espagnol paraît faire partie de la période de libération. L'Espagnol et l'amant de la femme qu'il aimait auraient bien pu être la même personne. Il réagit à la présence de ce rival

par une crainte de son père. C'est alors qu'il veut quitter l'analyse, par peur de son rival l'analyste.

Quant au troisième rêve, on peut se demander si la mère n'était pas elle-même névrosée et si elle n'a pas créé l'impuissance de son fils.

Je crois que LOEWENSTEIN a raison de dire que la libération était en rapport avec l'interprétation du rêve. La sœur avait pris le contrepied de la mère et représentait la femme accessible. Père et mère intervenaient tous deux pour coudre la braguette. Au moment où, finalement, il critique sa mère, il prend l'attitude de sa sœur. Cette mère avait certainement des tendances sadiques très fortes à l'égard de son fils.

M. LOEWENSTEIN. — Je n'ai pas été convaincu par ce qu'a dit PICHON. Dans le cas cité par PICHON, le fait de deviner un secret a eu un effet de soulagement extraordinaire. De même, il est vrai, dans le cas de SCHLUMBERGER. Mais on n'en peut pas conclure à une action identique.

Je voudrais ajouter ceci : pourquoi cette névrose a-t-elle un si bon pronostic ? Parce qu'elle est au fond très localisée. Dans toutes ses activités, ce malade ne présente aucune inhibition. En outre, il a atteint une sexualité normale avec sa sœur, jusqu'à la puberté.

Je suis d'accord avec LAFORGUE pour penser que la mère du malade a joué un rôle prépondérant dans la genèse du complexe de castration.

M. BERNFELD. — Je voudrais souligner un point, relatif à la valeur des interruptions dans les analyses. Ces dernières années, plusieurs analystes, condamnés à voyager de par leurs avatars politiques, ont fait d'intéressantes expériences. Il est un type de cas où l'interruption a un heureux effet thérapeutique : ce sont ceux où il y a une inhibition quelconque.

M. PARCHEMINEY. — Je suis plus d'accord avec LOEWENSTEIN qu'avec PICHON. En réalité, ce qui fait la valeur de l'intervention, c'est la conjonction des deux éléments : détection et contenu.

M. LAFORGUE. — Je ne suis pas certain que le malade ait été aussi peu inhibé dans ses activités que le souligne LOEWENSTEIN. L'expérience montre que l'inhibition sexuelle se traduit toujours,

de quelque manière, sur le plan de l'activité sociale. D'ailleurs, le malade s'en plaignait lui-même, puisqu'il éprouvait le besoin de compenser son travail, probablement insuffisant, par des heures supplémentaires. M. LAFORGUE cite, à l'appui de son dire, un cas analogue où le malade, voulant arranger son « delco », y portait la main, la retirait, faisait mille gestes inutiles ou inefficaces, traduisant ainsi l'interdiction de mettre en bon état de marche son « moteur ».

Dr MEYER (*invité*). — J'ai toujours pensé aussi que toute inhibition dans les activités sociales était en rapport avec les inhibitions sexuelles.

M. PICHON. — Encore une petite chose : quand on envisage la névrose du point de vue psychopédeute, il faut bien dire que le plus gros des facteurs est le comportement du père. Les réactions psychogènes viennent de ce comportement. Le père ne peut servir de Parangon quand il est ivrogne et coïte devant les enfants. L'enfant ne peut, dès lors, s'identifier à lui. Il ne faut pas sous-estimer ce facteur. Dans le cas du malade de SCHLUMBERGER, le garçon peut recouvrer une virilité telle qu'il en a une sorte de honte consciente.

PARTIE ADMINISTRATIVE

Nous enregistrons la candidature de Mlle RITTMEYER.

Séance du 19 Janvier 1937

Présidence : Dr LEUBA, Secrétaire.

Communication de Mme Marie BONAPARTE, intitulée « *Vues paléobiologiques et biopsychiques* » (*Revue Française de Psychanalyse*, T. 9, n° 3).

M. LEUBA remercie Mme Marie BONAPARTE de son ingénieuse communication et la prie de bien vouloir préciser les points sur lesquels elle désirerait voir porter la discussion, parce que son

exposé touche à une foule de problèmes biologiques, psychologiques et philosophiques.

M. SCHIFF fera une simple remarque clinique : LAFORGUE a parlé de l'« érotisation de l'angoisse », mais de l'angoisse virile. Chez la femme normale, cette peur existe comme composante du plaisir. C'est une étape de la guérison que cette utilisation d'une angoisse pour le plaisir. L'érotisation de l'angoisse chez l'homme aurait un caractère pathologique, tandis que chez la femme elle ne l'est pas.

M. LAFORGUE. — L'érotisation de l'angoisse est déjà une adaptation secondaire ; je ne crois pas qu'elle intervienne dans le sens qu'a souligné Mme Marie BONAPARTE. Cela m'amène à dire que l'orateur n'a pas assez précisé qu'il faudrait une énorme somme de Libido pour surmonter l'angoisse. La femme a besoin de collaboration et c'est en vertu d'interventions du dehors que ses réactions se trouvent neutralisées.

M. LACAN. — Il me paraît manquer la chaîne représentative ; dans le complexe de castration il y a le phantasme de castration, dans l'angoisse de pénétration, il y a le phantasme d'éventration. Représentons-nous l'abime ; il est bien certain que rien ne nous permet de supposer que les cellules se représentent quelque chose ; l'angoisse est un phénomène du moi. Quelque ambiguité persiste dans mon esprit quant à la perception de ces craintes ; il s'agit de cette représentation narcissique que j'ai tenté d'exposer au Congrès International en parlant du « stade du miroir ». Cette représentation explique l'unité du corps humain ; pourquoi cette unité doit-elle s'affirmer précisément parce que l'homme ressent le plus péniblement la menace de ce morcellement ? C'est dans les six premiers mois de prématuration biologique que vient se fixer l'angoisse.

M. ODIER. — Doit-on accuser les analystes qui recherchent le biologique dans le psychologique ? Je ne le pense pas. Tels biologistes, comme LEUBA, sont opposés à ces analogies dites formelles, d'autres ne le sont pas. Vous avez parlé de phantasme d'éventration. Avez-vous constaté des phantasmes de retour dans le ventre maternel ? Ces phantasmes sont plus fréquents chez les hommes que chez les femmes ; peut-être est-ce un substitut, peut-être même est-ce surtout un refuge. Mme Marie BONAPARTE considère-t-elle

que ce ne serait pas chez la fille l'inverse de phantasme d'éventration ?

Autre question. Il existe des cas nombreux, chez les garçons, où la culpabilité est moindre quand il y a simple frottement que quand il y a éjaculation. Est-ce par la crainte d'une perte de substance ou par suggestion de l'extérieur ? Car tous les jeunes gens ont l'idée que cette substance est précieuse, et que sa perte affaiblit, et ils sont soigneusement entretenus dans cette idée par les adultes. Dernier point : on nous présente comme nouveau ce que Mlle Anna FREUD a donné dans les mécanismes de défense du moi. Mais FREUD l'avait déjà dit.

M. LAGACHE tient à soulever un point qui lui semble important pour la psychologie, c'est la nécessité de distinguer des cycles d'interprétation et des cycles élémentaires. Comment expliquer, sans ces cycles d'intégration, les comportements différents de l'homme et de la femme ? On ne peut les expliquer sans faire de nouvelles hypothèses.

M. LEUBA soulèvera un certain nombre de points qui lui paraissent mériter la discussion. Mme Marie BONAPARTE croit que toute masse protoplasmique, si primitive soit-elle, redoute la pénétration. Or cela suppose une conscience de l'animal, cela suppose par exemple la conscience chez une plasmodie. M. LEUBA cite l'exemple de plasmodies qui sont sollicitées dans des milieux alternativement toxiques et mortels, ou non toxiques mais désagréables au toucher, entre lesquels la plasmodie semble choisir le moins désagréable, fût-il mortel. Un peu plus loin, Mme Marie BONAPARTE dit que l'animal doit pouvoir satisfaire à son besoin de manger en s'emparant de substances étrangères. Ici encore, dans l'interprétation donnée, il y a une erreur anthropomorphiste, parce que les animaux peuvent parfaitement être sollicités par des milieux comestibles qui les tuent.

M. LEUBA n'aime pas beaucoup ce terme de vues paléo-biologiques, alors qu'il s'agit de comportements chez des êtres qui se sont maintenus en vie depuis des millions d'années jusqu'à l'époque actuelle. Les conditions de vie n'ayant pas changé, il n'y a aucune raison de supposer que les sensations de ces animaux ont changé. Il eût préféré entendre Mme Marie BONAPARTE parler de vues proto-biologiques, plutôt que paléo-biologiques.

Troisième point : A partir de quel moment les appétitions extérieures tombent-elles sous le contrôle de l'intelligence, c'est-à-dire de la conscience ? C'est vraiment bien difficile à dire. Au surplus, il est très difficile de discuter des sensations que peuvent éprouver des infusoires en conjugaison, ou d'étendre cette crainte de la pénétration à des phénomènes aussi érotisés que ceux-là. On pourrait d'ailleurs citer nombre de cas où la défense contre la pénétration cellulaire se trouve remarquablement en défaut. Ainsi, par exemple, lors de la fécondation, où la cellule-œuf va au-devant du spermatozoïde ; ainsi de l'implantation de l'œuf dans la muqueuse utérine, où l'on voit des cellules utérines s'écarter devant l'ovule, et donc favoriser la pénétration de la muqueuse.

Il est très hasardeux de comparer le comportement de la femme anxieuse avec le comportement de la cellule vivante primitive. La masse protoplasmique se comporte toujours comme si elle avait peur de la pénétration d'objets extérieurs à elle. Encore faut-il faire le départ entre les objets pénétrants. Les cellules menacées ont toujours trois moyens à leur disposition : elles peuvent se retirer, elles peuvent sécréter, ou elles peuvent manger l'agresseur. Jamais les objets d'un ordre de grandeur plus élevé que la molécule ne sont acceptés. Cela montre qu'il y a des difficultés spécifiques et non pas seulement spéculatives à comparer les comportements d'angoisse, et l'on peut dire que vraiment la cellule n'a pas de complexe de pénétration. D'ailleurs, dans le cas de la conjugaison d'infusoires, on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un comportement de peur ; la conjugaison n'est pas la pénétration d'un objet par un autre, mais elle est la compénétration de deux individus qui résorbent leur membrane et fusionnent leur protoplasma ; ça ne paraît pas être un comportement d'angoisse, mais un comportement de plaisir. On peut dire à la rigueur que lorsque le spermatozoïde est entré dans l'œuf, l'œuf fait une réaction de peur à retardement en s'enkystant.

M. Laforgue dit avoir peut-être eu tort d'être effrayé par le titre. Il trouve que cette façon de projeter sur l'infiniment petit ce qui se passe chez les animaux plus grands est fructueuse.

M. Loewenstein. — L'exposé semble se composer de deux parties, l'une concernant l'explication des faits de physiologie : frigidité, crainte de l'effraction ; 2° une explication philogénique de cette angoisse. Ce retour vers une conception de l'instinct de

conservation lui semble heureux pour expliquer l'angoisse de l'effraction. Pour ce qui est de son rattachement à des processus très généraux, cette angoisse est contenue dans le concept de conservation que nous attribuons à tous les êtres vivants ; mais le rattacher à la crainte de l'effraction cellulaire, cela me paraît moins probable. Ainsi l'hypothèse de la conjugaison s'accompagnant d'angoisse n'est pas démontrable. Quant aux chiens, ils sont pervertis par la domesticité ; on ne voit pas d'angoisse chez les animaux en liberté.

M. Codet désire apporter une très modeste contribution à la discussion. Il lui semble séduisant de ramener l'angoisse de la pénétration à une crainte primitive, mais il ne faut pas négliger les influences sociales. Que la fillette ait assisté ou non au coït de ses parents, cela n'importe ; il faut établir une grande différence entre l'instinct masculin et l'instinct féminin.

M. Borel. — Il y a non seulement des chiens, suppôts des hommes, qui ont la peur de l'effraction, il y a la taupe. Or la taupe est imperforée ; il y a des foules d'animaux qui désirent et redoutent les rapports sexuels. Par exemple, le pénis des chats porte certaines aspérités fort douloureuses pour la chatte.

M. Bernfeld. — Il est très difficile de comparer la vie d'une cellule et celle d'un adulte. Il y a peut-être un moyen de le ramener à des références communes ; mais faire une comparaison entre l'angoisse de la femme et le comportement de la cellule me semble un peu osé. Il est licite de faire des comparaisons de ce genre ; cependant il ne faut pas comparer la partie émotionnelle consciente de l'angoisse, mais seulement les comportements.

Mme Marie Bonaparte. — Je répondrai aussi brièvement que possible aux interventions de mes collègues ; je commencerai par M. Laforgue dont le rappel de l'érotisation de l'angoisse m'a semblé fort intéressant. En ce qui touche l'importance d'événements accidentels de l'enfant pour modeler des caractères, aucun psychanalyste ne saurait la nier, mais je pense que les éléments constitutionnels d'agression ou de libido jouent dans chaque cas à la base un rôle fondamental. Ce que M. Loewenstein a dit de relatif à l'instinct de conservation ne peut que me plaire, mais je lui opposerai ma défense des chiens. M. Codet, auquel je vais me trouver répondre en même temps, est un chasseur, il a l'occasion

avant de les tuer d'observer d'assez près les animaux sauvages, et s'est trouvé avoir répondu avant moi aux objections de M. LOEWENSTEIN ; il a pu dire que les femelles des animaux sauvages fuient aussi bien devant le mâle ; et, pour en revenir aux chiens, je rappellerai que la domestication, ne comportant pas pour eux la castration, ce qu'ils doivent payer du substitut de leur queue coupée, ne fait que renforcer au lieu d'atténuer leur sexualité. Mieux nourri qu'à l'état sauvage, le chien domestique présente une spermatogenèse constante ; si la chienne de son côté tend parfois à fuir le mâle, ce ne saurait être en vertu des inhibitions imposées à elle par la civilisation. A M. BOREL je dirai que le comportement de la taupe, si suggestif s'il était réel, ne me paraît pas établi de façon certaine par le chapitre de Rémy de GOURMONT; c'est pourquoi je me retiendrai de l'appeler à l'appui de mes vues sans vérifications.

J'ajouterai par ailleurs que l'aptitude, si utile à la cellule, à redouter les effractions périlleuses n'a pas besoin d'être un caractère acquis par évolution. Il a pu se produire jusque parmi les cellules des mutations brusques, et cette mutation brusque est peut-être celle qui a permis aux cellules ainsi acquises d'être les seules à pouvoir se pénétrer.

Séance du 3 Février 1937

Présidence de Mme Marie BONAPARTE, Vice-Présidente.

Le bureau est réélu par acclamation.

Une discussion s'engage à propos de l'association des Psychanalystes. Le dépôt des statuts avait été différé à une époque qui fût plus idoine. Les statuts ont été admis à la Préfecture de Police, le 15 Décembre 1936. Déclaration en a été faite au *Journal Officiel* du 10 Janvier 1937. A la demande de la Préfecture de Police, quelques petites modifications ont été apportées aux articles relatifs aux cotisations, aux dons et à la liquidation de l'Association.

On discute des membres adhérents. Au début de la Société, les membres adhérents étaient de vagues sympathisants. Il se trouve que les membres de la Société sont maintenant des candidats au titulariat. Pour éviter les surprises désagréables, il s'agirait de modifier les statuts en ce sens ; le principe de la modification des statuts pour régler la situation des membres adhérents est voté à l'unanimité.

M. Marc SCHLUMBERGER est nommé membre titulaire à l'unanimité.

Séance du 18 Février 1937 [1]

Conférence de M. ROHEIM sur « *Origines et fonction de la culture* ».

M. CODET mentionne deux points sur lesquels il s'écarte quelque peu de l'opinion de M. ROHEIM. Pour le premier point, s'il a bien suivi sa pensée, la tendance à créer et développer un état de civilisation provient essentiellement d'un essai de défense contre l'anxiété du sevrage et la peur de l'isolement. Mais il lui semble que, sans méconnaître l'importance de ce fait, il faut tenir compte de beaucoup d'autres éléments dépendant soit de la nature (froid, intempéries, maladies, besoin d'aliments et difficulté pour les trouver), soit des autres humains qui se montrent hostiles. Il semble qu'il y ait là tout un ensemble de causes pour produire empiriquement le désir d'une civilisation adoucissante pour les difficultés de la réalité... Et, d'autre part, en tant que clinicien, il n'est pas amené à accepter l'assimilation des faits de sublimation adaptatrice à la civilisation avec les états de névrose. Il lui semble utile de conserver à ces dernières leur limitation à des cas de troubles résultant de refoulements malencontreux. Que l'on y voie

(1) Compte rendu par un *intérim*.

un essai de guérison mal réussie et légitimée, c'est une solution douloureuse pour l'individu ou pour son entourage. Tout au contraire, les possibilités d'adaptation à un degré contemporain de civilisation nécessitent peut-être aussi la mise en œuvre de refoulements associés à la sublimation, mais de façon harmonieuse et non douloureuse, c'est-à-dire dans l'état de santé. C'est là le but qui apparaît normalement désirable.

M. Frois-Wittmann. — La communication de M. Roheim m'a beaucoup satisfait, sur plusieurs points. Je tiens à le louer en particulier d'avoir rappelé la différence entre l'action directe et la sublimation, qu'il avait déjà faite dans d'autres travaux. L'action directe et l'intervention immédiate du moi et de la réalité dans la situation stimuleuse répondant, la chasse par exemple. Sa sublimation, d'autre part, peut avoir le même caractère névrotique qu'un symptôme en ce qu'elle est une façon de réatteindre la satisfaction d'un désir infantile. Evidemment, dans la sublimation, l'activité apportant la satisfaction est socialisée, ainsi l'individu échappe à la culpabilité et à l'isolement. Mais, souvent, cette sublimation est purement et simplement une formation morbide collectivement acceptée comme certains dogmes religieux, moraux, politiques, hygiéniques, etc... de notre société, inculqués à l'enfant comme contenu de son sur-moi, qui sont responsables des refoulements aboutissants aux névroses, et c'est à cette société pathogène qu'on nous demande de réajuster nos patients et victimes.

D'autre part, je ne peux que féliciter M. Roheim d'avoir écarté de ses explications l'hypothèse méta-psychologique des instincts de mort. Une interprétation de la culture fondée du point de vue physiologique sur la Libido et sur les réalités archaïques de l'enfance est beaucoup plus proche de l'observation et de la clinique. Quand il dit : « les gens créent d'une manière générale quelque chose qui fait partie d'eux-mêmes et qui représente ce qu'ils aiment », ce que nous connaissons de nos clients fait que nous comprenons ce qu'il veut dire. La culture, étant à mi-chemin entre le narcissisme et l'amour objectal, les satisfait tous les deux, tout en étant une sécurité contre une trop grande introversion, un trop grand investissement libidinal du moi.

M. Frois-Wittmann cite à l'appui de la thèse de Roheim un rêve d'un de ses malades, écrivain en train d'écrire un livre. Il s'agit d'un enfant qui conduit des chevaux à l'abreuvoir, dans une

atmosphère poétique, magnifique ; un beau cheval accouche d'un livre, flotte sur l'eau comme Moïse au niveau des roseaux. Le rêveur s'identifie donc à son père (cheval), à sa mère (accouchement), au fils (l'enfant) et au produit culturel (le livre qu'il est en train d'écrire) qui doit survivre comme Moïse et lui apporter avec la gloire l'amour des hommes et des femmes. Ce rêve confirme donc le rôle objectal et narcissique de la production de la culture.

Séance du 20 Mars 1937

Présidence du Dr PARCHEMINEY.

Communication de M. de SAUSSURE, intitulée « *De l'agressivité* » (*Revue Française de Psychanalyse*, à paraître prochainement).

Discussion. — M. PARCHEMINEY a été très heureux d'entendre M. de SAUSSURE démolir la théorie de WEISSMANN. De SAUSSURE a montré l'intrication des deux pulsions aimance et agressivité à la base du cannibalisme. On ne voit pas très bien comment cela joue. Il demande à de SAUSSURE comment il voit les rapports de l'agressivité et de l'angoisse.

M. SPITZ. — Si l'on voulait s'attacher à toute la conférence de M. de SAUSSURE, il faudrait reprendre toute la discussion de la théorie des instincts. Je ne parlerai donc que de quelques points. En ce qui concerne l'agression, de SAUSSURE a attaqué l'ensemble de la théorie freudienne. FREUD a essayé de se limiter à peu d'instincts, le sexuel et l'instinct du moi. Au point de vue du rôle des instincts, de SAUSSURE paraît avoir adopté la position de REICH qui le premier a essayé d'expliquer l'agression par un refoulement de la libido. Il n'est pas douteux que le mécanisme en question puisse jouer, et si nous nous limitons à cette théorie de la pulsion de mort et de la pulsion de névrose, nous nous trouvons en oppo-

sition fondamentale avec la théorie primitive de FREUD. Selon d'autres, la théorie de l'instinct de mort et de névrose est une théorie de second ordre ; la théorie sur laquelle ces théories sont elles-mêmes fondées est celle de la destruction pour les instincts de mort, celle des instincts sexuels pour les instincts de vie. La destruction, telle que FREUD la postule, exige un modèle biologique qu'il appelle l'instinct de mort. Il n'est pas dans l'intention de FREUD de se servir de cet instinct de mort pour expliquer des faits cliniques, mais bien pour expliquer une théorie. Quand de SAUSSURE propose cette conception pour étayer les faits cliniques, il est fondé à le faire, et cela même me paraît heureux.

M. LEUBA. — Du point de vue biologique, on ne conçoit pas cette auto-agression ; on conçoit très bien qu'un bébé ressente la soif comme une rage de dents et qu'il désire arracher l'endroit douloureux. Je ne parviens pas à situer biologiquement cette conception de FREUD de l'auto-agression opposée au narcissime. La célèbre légende du fabuleux Catoblepas, qui se rongeait les pattes sans s'en apercevoir, contredit et le narcissime et l'auto-agression. Puisque l'animal ne s'en aperçoit pas, le geste du Catoblepas se ramène à un simple hédonisme buccal, qu'il ne faut pas confondre avec l'agressivité.

La théorie de WEISSMANN est contredite par l'expérience. Cette distinction entre un soma mortel et un soma éternel ne repose sur rien de défendable. La preuve, c'est que l'on peut conserver vivant n'importe quel tissu vivant si on le tient à l'abri des agressions microbiennes ou de ses excreta toxiques. Cela est aussi vrai des tissus du soma que des cellules capables de se reproduire, tels les protozoaires. Cette théorie de WEISSMANN apparaît comme une simple rationalisation d'une surestimation du sperme. Les problèmes que soulève de SAUSSURE nous heurtent de nouveau aux difficultés que nous avons si souvent soulignées, FROIS-WITTMANN et moi, concernant le système de références de la biologie générale et de la psychologie.

Troisième point : L'enfant ne prend pas conscience de ses sensations comme l'adulte. Il ne les localise pas. Ses gestes de défense sont vains et inadaptés. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'enfant ne se différencie pas du monde extérieur ; c'est donc une erreur de parler d'auto-agression quand l'enfant se mutile parce qu'il a une rage de dents. Je ne reviendrai pas sur la valeur

du concept d'instinct. La distinction que fait de SAUSSURE de l'instinct-énergie au service d'une aimance-pulsion me séduit. Cette manière de voir est satisfaisante du point de vue biologique.

Je regrette que Mme Marie BONAPARTE ne soit pas présente pour défendre son enfant. Je me suis souvent étonné de l'entendre dire que les individus n'ont pas la même dose d'agressivité à leur disposition, faisant ainsi une confusion entre la libido et l'agressivité. L'agressivité apparaît parfois comme une protection contre le sentiment de culpabilité ; on le voit bien chez les paranoïaques et chez les obsédés. Par ailleurs, on est fondé à dire qu'il y a des différences dans l'agressivité du moi, mais ces différences tiennent aux différences de structure du moi ; elles sont exactement de même nature que celles que l'on observe dans une portée de jeunes chiots qui sont tous soumis aux mêmes conditions : les uns ont le poil brun, les autres le poil blanc, les autres sont panachés, les uns sont timides et les autres intrépides. Ce sont là des différences de structure du moi qui ont la même valeur que les différences de couleur des cheveux ou de taille.

M. LOEWENSTEIN. — Il ne faut jamais oublier que les hypothèses sur les instincts ont une valeur de discussion et d'explication. Nous ne pouvons nous placer que sur ce plan : quels sont les schémas explicatifs les plus capables de nous être utiles ? La raison pour laquelle FREUD maintient au premier plan sa conception dualiste est qu'elle correspond à une bonne façon de voir les faits cliniques. Il est en effet utile d'avoir à notre disposition des tendances contradictoires ; si l'on veut appliquer ces termes de névrose et d'instinct de mort à des cas cliniques, ça ne colle jamais. Ce sont des moyens de description, rien de plus.

M. FROIS-WITTMANN félicite l'orateur de la présentation et de la critique qu'il a faites des théories biologiques de FREUD, et de sa très intéressante conception de la naissance de l'agressivité chez l'enfant. Certes, il n'y a aucune raison de ne pas s'occuper de ces grands principes biologiques et même cosmiques qu'on peut découvrir derrière les phénomènes, mais, d'une part, ils sont souvent trop vastes pour les expliquer, et, d'autre part, il est tout à fait gratuit de leur supposer des correspondances dynamiques dans l'organisme. Le principe de constance de FECHNER, appliqué à la vie, en explique peut-être les rythmes, mais il n'y a aucune raison de lui faire correspondre, dans l'être vivant, un instinct de

mort qui se charge de sa destruction ; la limite des divisions et du potentiel cellulaire propres à chaque espèce dans un certain milieu suffit à expliquer la mort. Le grand apport de la psychanalyse est sa clinique, qui est inattaquable ; mais son grand tort, et ce par quoi elle a éloigné d'elle trop de philosophes et trop de sociologues, c'est d'avoir mêlé à ses découvertes cliniques concernant le développement individuel des théories philosophiques d'où elle a tiré une biologie et une sociologie fixistes et pessimistes. Une des principales raisons pour lesquelles FREUD a pu élaborer ses vues philosophiques, et en particulier celle qui a été discutée ce soir sur l'agressivité comme manifestation d'un instinct de mort, et qui est si peu acceptable à la plupart d'entre nous, c'est qu'il n'a pas pu se débarrasser de la vieille notion d'instinct héréditaire. Or les sciences biologiques modernes ne nous montrent rien de tel ; on commence au contraire à entrevoir comment les instincts et même les réflexes inconditionnés, autrefois tenus pour les unités rigides d'un comportement, se développent par des processus qui ne diffèrent pas en nature des réflexes conditionnels, de l'apprentissage. Quant aux expressions émotionnelles, elles tirent probablement leur origine de la grande réaction somato-viscérale qui se produit lors du traumatisme physiologique de la naissance. Ce ne sont pas des instincts ni l'expression d'instincts, mais des réactions affectives à des situations données. Il y a d'abord une période où la même réaction indifférenciée se produit en réponse à des situations quelconques ; puis les réactions s'individualisent peu à peu en se conditionnant plus ou moins à des situations différentes, et nous voyons alors des situations spécifiques déclencher des réactions spécifiques (la perte de support éveille l'angoisse, ou ces agressions que sont les douleurs, comme l'a bien montré de SAUSSURE, éveillent la rage). L'agression est donc strictement comparable à l'angoisse, et l'on ne voit pas pourquoi la première ne peut pas être déconditionnée comme la seconde, dont on n'admettrait pas qu'elle subsistât après une psychanalyse. C'est parce qu'on fait de l'agressivité un instinct qu'on aboutit à cette notion d'un *quantum* qui ne peut ni se réduire ni se supprimer, mais qui doit se décharger à l'état pur. L'expérience montre au contraire que l'agressivité peut être refoulée et transformée en son contraire (bonté), comme l'admet de SAUSSURE, ou être réduite par le traitement psychanalytique, ou encore être utilisée pour des fins sociales, ce qu'avait pressenti William JAMES quand il parlait

des équivalents psychologiques de la guerre. Cette différence de vue est capitale, car elle entraîne une différence correspondante d'attitude au sujet de la possibilité d'une prophylaxie sociale de l'agressivité.

M. ODIER. — En dehors de toute théorie pour ou contre les instincts, je féliciterai de SAUSSURE d'avoir cherché une structure. Cette méthode descriptive qui consiste à rechercher les réactions primitives des enfants me semble très féconde. De SAUSSURE a fait allusion au rêve que j'ai apporté à l'Evolution psychiatrique : Un malade rêve qu'il a sa tête sur ses genoux ; or, la veille, il avait eu une migraine qui l'avait empêché de faire ses cours. Un autre malade rêve qu'il a perdu le pavillon de l'oreille ; il venait d'avoir une grippe au cours de laquelle il avait souffert de violentes douleurs d'otite. Il perd de son oreille ce que l'on peut en voir et en toucher, le pavillon. Comment se fait-il qu'un trouble douloureux entraîne la perte de l'organe douloureux ? Un enfant a un tour d'ongle, on lui fait un pansement, il l'arrache ; pour l'enfant, dans sa pensée syncrétique, le pansement et le bobo ne font qu'un. De là certaines phobies d'enfants à la suite de l'introduction dans la bouche d'un objet, abaisse-langue, etc... Ainsi un organe malade est distingué du tout. Pourquoi LEUBA s'oppose-t-il à ce que l'on appelle cela une auto-agression ?

M. LEUBA. — Parce qu'il y a là un abus de mots. Ce que tu décris forme autant de mécanismes de défense, et une défense ne peut pas être nommée une agression ; c'est exactement le contraire.

M. ODIER. — Seconde remarque : le complexe de castration est venu s'insérer secondairement dans une structure psychique préexistante, semble-t-il. Comment l'enfant arrive-t-il à cette idée ? Les menaces peuvent-elles expliquer ces rêves où l'enfant perd ses organes ? De SAUSSURE avait essayé de ramener cela au syncrétisme primitif. Dans ces cas-là, on est en droit de rechercher les structures du moi corporel. J'aimerais encore poser une question à de SAUSSURE : la théorie des zones douloureuses est très intéressante. L'Ecole berlinoise a toujours nié la dualité agression-libido. Ne pas admettre cet instinct d'agression ne nous entraînera-t-il pas dans des difficultés ? Autre question : Je n'ai pas très bien suivi comment de SAUSSURE relie la phase primitive à la phase secondaire de l'agression.

M. SPITZ. — Quelle relation cette théorie si intéressante de l'agression, à nous exposée par M. de SAUSSURE, a-t-elle avec celle qu'il a développée il y a quelque huit ans, quand il parlait de l'instinct d'inhibition ? Je voudrais dire à M. FROIS-WITTMANN que les expériences des Américains ont été exactement contestées. GERSING a montré que ces soi-disant rages des enfants ne se produisent qu'à un certain âge, quand l'enfant a développé un psychisme réactif. Sur cent enfants que l'on lâchait dans le vide, très peu réagissaient par de l'angoisse.

M. LAGACHE. — La définition que de SAUSSURE propose de l'instinct s'écarte évidemment beaucoup des définitions habituelles. L'origine même de l'agression serait auto-génétique. Par là cette idée se rapproche des idées de M. de SAUSSURE, puisque ce dernier montre l'agression naissant des situations désagréables. Mais n'est-ce pas là un phénomène autogénétique qui ne résout pas le problème au fond ? La question est de savoir si une étude ontogénique résout le problème de l'agressivité à l'origine. Ne serait-ce pas, malgré tout ce qu'a de choquant la théorie des instincts de FREUD, ce que FREUD a donné de plus fécond, parce que cette théorie faisait enfin bonne justice d'une conception trop optimiste des instincts.

Avril 1937

En raison du deuil qui a frappé notre collègue et ami, le Dr LOEWENSTEIN, en la personne de Madame LOEWENSTEIN, la séance d'Avril est supprimée.

Séance du 25 Mai 1937

Présidence de Mme Marie BONAPARTE, Vice-Présidente.

Communication de M. LAGACHE : « *Deuil et mélancolie* ». Voir *Revue Française de Psychanalyse*, Tome , n° .

Discussion. — M. SPITZ a vivement goûté l'exposé si clair de M. LAGACHE. Il remarque que les premiers résultats thérapeutiques sont manifestement des résultats de transfert ; en réalité, la malade déprécie l'analyste, le réduisant à l'état d'un être pauvre, chétif, à l'image de son fils. Lorsque cette malade vient à l'analyse, elle est dans un état de dépression succédant à la mort de son fils, et elle trouve en son analyste un substitut de ce fils, qui devine ses pensées et va au-devant d'elles. Le travail de deuil lui semble représenter la forme sous laquelle elle essayait de surmonter la perte de son fils ; elle n'y a pas réussi car elle est tombée en mélancolie. Son transfert si heureusement amorcé lui permet de reprendre le travail de deuil. Mais son surmoi tyrannique la poursuit et l'accable de culpabilité, tandis que sa mère ultra-sévère représente la dernière barrière à son agressivité. Le moment où l'analyse a été interrompue tombait fort mal, parce qu'elle n'avait pas encore abordé cette barrière. Il est certain que la malade subit aussi le choc de la perte de sa garde-malade. Détrônée, elle n'a pu résister à sa culpabilité.

M. LACAN désirerait savoir quand a disparu le mari.

M. LAGACHE. — Il a été tué à la guerre.

M. LACAN. — Cette femme n'est jamais parvenue au stade génital. Cela semble en corrélation avec le fait que l'homme n'est jamais apparu dans sa vie que sous une forme mutilée. Ce cas est admirablement fait pour illustrer le fait que certains êtres qui n'ont jamais résolu l'Œdipe restent à deux dimensions : la fixation maternelle et le narcissisme. Si la malade a amorcé quelque chose d'achevé, ce fut par la voie narcissique et par le canal de son fils. Sous la forme de Voronof, c'est la mère qui vient criti-

quer LAGACHE, et en cela je ne me range pas à l'interprétation de LAGACHE. Pourquoi cette malade s'est-elle suicidée ? Je ne sais ; il semble que le phénomène de l'anorexie à l'arrière-plan soit lié au traumatisme du sevrage.

M. ODIER. — Je me contenterai d'une remarque pratique. Dans les cas graves de ce genre, il ne faut pas commencer le traitement trop près des vacances, parce que la malade ressent d'une façon trop dangereuse le départ de l'analyste.

Ainsi que M. LACAN l'a fait remarquer, la situation œdipienne n'est pas établie ; la malade a fait une fixation précoce à sa mère. Dans le travail de deuil il y a un point à relever ; il répond à ce besoin des malades de revivre ce qu'ils ont dû subir de façon passive. Il m'a semblé par moments que c'était le cas de votre malade : elle agit comme si elle voulait détruire sa douleur en redétruisant l'objet de cette douleur.

M. LAFORGUE. — J'ai beaucoup de reconnaissance à M. LAGACHE pour la façon dont il a rassemblé ce matériel. J'ai l'impression qu'il n'a pas très bien compris la pathogénie de ce cas, qui a quelque chose de typique. Tout d'abord une fixation maternelle très forte, qui n'a pas permis à l'affectivité de se développer normalement ; la malade n'a pu faire le pas vers le stade génital. Elle est en rivalité avec l'homme et a un besoin constant de châtrer l'homme.

Le travail de deuil commence souvent avant le deuil. L'inacceptation du mari, du père, du fils, résulte d'une identification avec le père et aboutit à la destruction de l'objet. Nous voyons divers indices de ce mécanisme. Le fait de prendre un amant, par exemple, représente une identification avec son père. On peut dire aussi que c'est sa masculinité qui a conditionné le choix de son mari. La première déterminante du suicide est la culpabilité, la seconde est l'homosexualité. Je crois que l'évolution de cette malade aurait pu se faire d'une façon différente si vous aviez pu libérer l'agressivité à l'égard de sa mère.

M. LEUBA. — Cette malade si intéressante a fait évidemment une fixation pré-génitale à sa mère. Je pense aussi que l'agressivité à l'égard de sa mère ne pouvait être libérée aisément, à cause de l'énorme angoisse inconsciente que lui causait cette agressivité.

M. LOEWENSTEIN. — Il n'existe pas dans la bibliographie de

cas de ce genre analysé avec tant de détails. Je voudrais argumenter certaines critiques, notamment celles de LAFORGUE et de LEUBA qui soulignent l'attachement ambivalent envers la mère. Ces attachements sont toujours pré-œdipiens, et ne peuvent être autres, au point qu'on peut se demander si l'on doit les appeler homosexuels ; cet attachement à la mère est immaîtrisable. Je crois erroné d'appuyer sur l'importance de l'attachement homosexuel. On néglige par trop l'ambivalence à l'égard de la mère ; certes, dans tous ces cas, la femme n'atteint la génitalité que d'une façon extrêmement incomplète ; ce qui importe, c'est de savoir ce qui explique la mélancolie. J'attache une grande importance à ce que dit LAGACHE et à la suggestion qu'a faite ODIER, et il m'est venu à l'esprit une idée : les cauchemars de cette malade se sont transformés en rêves, dans lesquels un homme pénétrait dans sa chambre ; de fait, son fils mort, elle redevenait libre.

M. NACHT. — Je voudrais poser deux questions d'ordre technique : j'aurais été très content de savoir comment le transfert a évolué ; cela nous aurait peut-être permis de comprendre son suicide. Ensuite, je me demande si les tendances suicides ont été suffisamment analysées.

M. LOEWENSTEIN. — Je ne crois pas qu'une analyse autrement conduite aurait pu amener une autre évolution.

M. LAFORGUE. — Ce n'est pas du résultat thérapeutique que nous parlons. Il eût été impossible de tirer plus de cette malade en aussi peu de temps, mais je persiste à croire, contrairement à ce que dit LOEWENSTEIN, que c'est la fixation maternelle qui marque toute la fixation pré-œdipienne ; elle se traduit toujours par une masculinisation. Appelons si l'on veut cette masculinisation fixation pré-œdipienne, je n'y vois pas d'inconvénient. Nous savons très bien qu'il y a des cas de masculinisation qui sont parfaitement compatibles avec une vie normale. J'ai vu des cas où l'analyse avait été commencée à la suite d'une tentative de suicide, et où la fixation a pu être réduite.

M. CODET. — De l'exposé extrêmement clair de M. LAGACHE ressortent des mécanismes fort intéressants ; il s'en dégage aussi des idées cliniques. Si on avait enfermé cette malade et si on l'avait gavée de barbituriques ou autres opiacés de ce genre, qui sait si elle ne serait pas un beau jour tiré toute seule d'affaire.

Mme Marie BONAPARTE. — Pourquoi devant certains événement les uns deviennent-ils mélancoliques, les autres non ? C'est un fait qu'il y a des différences individuelles indépendantes du degré de virilité. Le jour où nous aurons découvert pourquoi, nous aurons appris beaucoup. Je crois que, de toutes façons, nous pouvons aider ces malades à franchir ce mauvais pas.

M. LAGACHE répond aux argumentateurs :

A M. SPITZ : Je comptais sur cette identification avec son fils. Je trouve très intéressantes les remarques que vous avez faites et que bien des faits semblent vérifier.

A M. ODIER : Ce que vous avez dit se réfère à ce que dit FREUD du travail de deuil.

Je ne crois pas avoir mérité les critiques de LACAN et de LAFORGUE, car j'ai marqué à l'entourage tout le rôle que jouait la mère. J'ai été vraiment frappé par ce que LAFORGUE a dit du squelette. Le malade a en effet apporté tout un matériel relatif au squelette. La culpabilité devant une augmentation de poids est enorme.

A. M. LEUBA : Il y a en effet des traits virils chez cette femme, mais ça ne dépasse pas le degré de virilité ordinaire. J'ai toujours insisté, vis-à-vis de ces réactions agressives envers ses gardes, sur son agressivité envers sa mère.

A M. NACHT : La malade a été assez aimable au début, même affectueuse, puis de plus en plus agressive, mais confiante. J'ai montré comment le suicide était une punition.

A M. ODIER : Je traite deux cas de mélancolie. Tous les deux sont en bonne voie ; on peut évidemment dire que le traitement aide à franchir la périodicité. Je suis porté à insister sur l'influence de la sévérité d'un des parents dans la genèse de ces cas.

Séance du 15 Juin 1937

Présidence : Mme Marie BONAPARTE, Vice-Présidente.

PARTIE ADMINISTRATIVE

La motion du Dr PICHON, qui propose de réunir la Conférence des Psychanalystes de langue française à Paris, en Juillet prochain, est repoussée à la majorité des votes.

Le Congrès des Psychanalystes de langue française se tiendra à Ste-Anne, à Paris, sous la présidence de Mme Marie BONAPARTE.

La date en est fixée aux environs du 20 Janvier 1938.

Le Dr LOEWENSTEIN et le Dr NACHT sont rapporteurs de ce congrès.

Le Dr LOEWENSTEIN propose deux sujets : « *Le masochisme* » ou « *Les résultats thérapeutiques de l'analyse* ». Le sujet du masochisme est préféré à l'unanimité.

Le Congrès International de Psychanalyse se tiendra à Grenoble.

Le Dr LAGACHE a posé sa candidature de membre titulaire.

La séance administrative de Juillet est fixée au mardi 13 Juillet.

PARTIE SCIENTIFIQUE

Communication de M. R. SPITZ : « *Répétition, rythme, ennui* ».

Discussion. — Mme Marie BONAPARTE félicite M. SPITZ de sa très intéressante conférence et passe la parole à M. LAFORGUE.

M. LAFORGUE. — Je commence par féliciter le conférencier, comme c'est l'usage, de nous avoir apporté une conférence aussi intéressante et qui pose tant de problèmes, et j'avoue humblement que je n'ai pas encore eu le temps de me familiariser, d'une façon satisfaisante, avec tous les problèmes qui ont été posés pour

pouvoir lui donner les objections qu'il demande. J'ai simplement été surpris, et je ne comprends pas du tout cela de la part de mon ami SPITZ, qu'il ait complètement oublié la danse ou qu'il n'ait pas l'air d'en parler. En prenant en considération la danse et les jeux je me suis quand même demandé quel était leur rôle, vu que les jeux et les jeux rythmiques à répétition persistent longtemps après l'âge de six ans et que la danse, à certains moments, prend ses droits d'une façon considérable non seulement chez les schizophrènes, mais également chez les civilisés. Je me demande également dans quelle mesure cette censure de la répétition pouvait jouer à l'âge de six ans, et j'ai eu l'impression que M. SPITZ avait probablement, pour les besoins de la cause, présenté les choses d'une façon un peu schématique et trop absolue, plus absolue peut-être qu'il ne l'aurait fait s'il avait tenu compte de tous les éléments susceptibles d'intervenir dans ces cas. Je crois donc que le mécanisme de la répétition continue à jouer un rôle considérable au delà de l'âge de six ans, suivant le milieu, car il n'y a pas que les primitifs chez lesquels la répétition joue un grand rôle ; il y a par exemple les Arabes, chez lesquels certaines manifestations de l'art ont été inhibées et chez lesquels le rythme dans la décoration joue un rôle considérable, ainsi qu'en ce qui concerne le cérémonial religieux.

Telle est la première objection qui me vient à l'esprit. Je crois qu'à la réflexion il y aurait beaucoup plus à dire, mais j'espère que j'aurai l'occasion de discuter le sujet avec le Dr SPITZ une autre fois, quand je me serai davantage familiarisé avec le problème.

M. ODIER. — Je fais une objection en passant. Le côté physiologique joue un grand rôle dans la répétition ; dans beaucoup d'activités musculaires elle reste principe de plaisir chez l'adulte. Sans invoquer la théorie de l'économie de FREUD, elle offre un plaisir élémentaire. Je crois aussi que c'est une forme de l'activité nerveuse et aussi de l'activité rythmique périodique.

M. LOEWENSTEIN. — J'avais entendu cette remarquable conférence à Marienbad : les réflexions que je ferai sont un peu décousues, mais je vais tout de même les exprimer, non pas sous forme d'objections, mais de demandes d'éclaircissements. Je crois que d'abord on pourrait se demander s'il est toujours justifié de mettre sur le même plan rythme et répétition. Toutes les répéti-

tions ne sont peut-être pas des formes de rythmes. Il existe des répétitions qui sont dues à d'autres besoins, à d'autres nécessités ; elles expriment, par exemple, le besoin de recommencer un acte, dans le sens large du terme, étant donné que cet acte n'aboutit pas, se heurte à un échec, à une difficulté. Une partie du besoin de répétition est que l'acte a échoué ; il ne s'agit pas tant de rythmer une prière conjuratoire que d'en augmenter la quantité pour conjurer l'angoisse.

Une autre objection est de l'ordre des faits. Je me demande comment on peut concilier ces théories avec un certain nombre de faits qui ne cadrent pas avec l'exposé. En particulier, la peur de l'inconnu, chez l'enfant, est une généralisation qui ne correspond pas aux faits. Le rustre qui craint tout ce qu'il ne connaît pas ne marque pas une régression à l'enfance ; au contraire, il montre une attitude admirablement adaptée à la vie dans la nature où il faut, en effet, se méfier des choses qu'on ne connaît pas, ne rien manger qu'on ne connaisse pas. L'enfant mange tout, il n'a pas peur des choses inconnues ; à deux ans il fourre tout dans sa bouche au risque de s'empoisonner, ainsi qu'il arrive souvent. Et d'ailleurs, les enfants ne craignent pas n'importe quel inconnu, ils ne craignent jamais les choses qui sont en rapport avec des personnes connues. L'enfant est toujours à l'aise, se sent toujours en sécurité avec les personnes qu'il connaît bien ; par contre les peurs peuvent survenir en présence de choses inconnues, mais pas de toutes choses inconnues. Il est difficile de déceler les raisons pour lesquelles les enfants ont peur d'un objet donné et pas d'un autre.

On peut se demander si le besoin de la répétition dans les jeux est réellement dû à la sécurité que produit l'absence de l'inconnu. J'avoue que cela ne me paraît nullement convaincant ; ce qui me paraît plausible, c'est le plaisir dans la répétition de choses connues, mais pas du tout le besoin de se procurer une sécurité en éliminant un danger inconnu. La source du plaisir pris à la répétition, c'est, me semble-t-il, ce caractère essentiellement rythmé de tout ce qui est sexuel, de la plupart des fonctions vitales, de tout ce qui est de l'ordre biologique.

Une remarque à propos des masturbations et du caractère rythmique des choses pré-génitales : les masturbations pré-génitales phalliques ne sont pas rythmées, d'où le caractère anal et peu adulte de la masturbation lorsqu'elle n'est pas rythmée ; les auto-

érotismes oraux sont rythmés, les auto-érotismes anaux ne le sont pas. Les auto-érotismes, les masturbations dont parle souvent REICH, à caractère pré-œdipien, ne sont précisément pas rythmés, contrairement aux masturbations génitales à partir de la puberté, qui ont nettement le caractère rythmé. L'hypothèse du refoulement de ce qui est pré-œdipien, dans l'ennui créé par les répétitions, me paraît plausible. Ne peut-on pas plutôt penser à une transformation du plaisir en rythme ? Le plaisir du rythme et de la répétition, avant la phase œdipienne, était très diffus et dispersé en beaucoup d'actes divisés : les plaisirs infantiles, bien censurés, bien mesurés, ont été passés au crible d'une sorte de censure de l'adulte.

M. PARCHEMINEY. — La transformation du mécanisme de répétition en ennui commence à partir de six ans ; c'est à ce moment-là que l'enfant se trouve en contact avec la réalité, de telle sorte qu'il y a un côté économique dans la disparition de ce mécanisme de répétition ; il y a diminution d'actes automatiques.

M. SCHIFF. — Le problème est très complexe. Je voudrais attirer l'attention de M. SPITZ sur deux points : le premier psychologique, le second physiologique.

Du point de vue psychologique je ferai une remarque qui me paraît infirmer sur un point particulier la théorie de M. SPITZ en ce qu'elle a de trop absolu. Il y a un point où la répétition chez l'adulte n'engendre pas l'ennui, c'est le comique ; tout le comique de Molière est fondé sur la répétition. Il me semble que la répétition chez l'adulte peut être utilisée à des fins que ne sont pas l'ennui.

Le second point est le suivant : il y a peut-être des explications d'ordre neurologique qui peuvent nous faire comprendre pourquoi, au cours de son développement, l'animal humain renonce à la répétition ; nous nous éloignons un peu des théories psychanalytiques, mais nous faisons des synthèses. L'étude de la physiologie nerveuse nous a enseigné que la répétition est un phénomène physiologique fondamental, qui prendrait naissance dans les centres sous-corticaux sous la dépendance des centres corticaux. On peut se demander si, au cours du développement ontogénique, la perte du désir de répétition ne résulte pas du perfectionnement des voies des centres corticaux et sous-corticaux. Dans l'encéphalite léthar-

gique et la palilagie les lésions nerveuses provoquent des symptômes de répétitions stéréotypées.

Le problème est plus complexe que M. SPITZ ne pouvait nous le dire dans l'heure qu'il s'était accordé et, d'autre part, il est très intriqué avec les phénomènes soit anatomiques, soit physiologiques, soit fonctionnels, soit purement physiologiques, et devrait être envisagé sous tous ces angles pour pouvoir être embrassé entièrement.

M. CENAC. — Je suis d'accord avec le point de vue de M. LOEWENSTEIN. Dans les répétitions obsessionnelles il y a un mécanisme très net de conjuration, quelque chose qui n'aboutit jamais. Si nous reprenons le langage analytique, c'est un refoulement mal fait. La répétition est le seul moyen pour le sujet d'assouvir en partie les deux choses. Naturellement, dans la névrose obsessionnelle et la fixation à des états pré-génitaux, on ne peut pas l'assimiler au caractère de répétition de la masturbation et autre. L'inconvénient de la conception de M. SPITZ est d'englober sous un même mot de répétition des phénomènes très différents. Je suis plus rapproché des idées de M. SCHIFF. En ce qui concerne l'encéphalite, il y a des désintégrations cellulaires, des lésions patentes, que nous retrouvons alors ; au point de vue clinique ces répétitions dont parlait M. SCHIFF, soit dans le domaine du langage, soit dans celui de l'idéation, sont purement physiologiques. Je suis psychiatre, tenté, dans certains cas de schizophrénie, de penser qu'il existe quelque chose d'analogue ; il s'agit d'un processus lésionnel, il perd son automatisme.

M. LOEWENSTEIN. — Je voudrais ajouter une chose : M. SPITZ mettait sur le même plan les répétitions de l'enfant, de l'animal et les régressions. Eh bien, il faut dire que l'animal non plus ne répète pas toujours ; il ne répète que lorsqu'il joue, c'est un plaisir ; l'enfant aussi, l'adulte aussi répète tous ses plaisirs. C'est une des caractéristiques du plaisir, sinon ce sont des répétitions d'un autre ordre, comme le disaient MM. SCHIFF et CÉNAC. Les répétitions n'étaient pas du tout à mettre sur le même plan que les choses rythmées.

M. de SAUSSURE. — Je remercie M. SPITZ ; sa théorie est séduisante, on voudrait pouvoir la défendre pour cela même. Une première question, en se plaçant à son point de vue : comment

est-ce qu'il explique le côté rythmique du coït ? Il nous a laissé entendre qu'il nous parlerait de ce coït ou qu'il n'avait pas le temps d'en parler ; il importe d'en parler, car au premier moment cela semble aller à l'encontre de sa théorie. Je voudrais appuyer M. PARCHEMINEY. Chez l'adulte vous trouvez aussi un plaisir à la répétition dans des acquisitions ; quand vous apprenez une langue nouvelle et que vous avez acquis un mot nouveau, vous aimez à le prononcer, à le répéter, à essayer de le placer ; il y a quantité de répétitions qui sont exactement dans le même genre que les répétitions du petit enfant quand il veut acquérir la maîtrise d'un geste ou d'un mot. Cette tentative d'une maîtrise s'accompagne toujours de plaisir, aussi bien chez l'adulte que chez l'enfant.

M. LAFORGUE. — Simplement une idée qui m'est venue : j'ai l'impression que cet aspect du problème joue également un rôle dans l'ensemble du travail. Il faudrait envisager le rôle que joue la satiété, la satisfaction dans tout cela, car j'ai l'impression que certaines répétitions jouent un rôle considérable dans le développement et dans la fixation de certaines découvertes, de certaines acquisitions. Mais il me semble que la satisfaction, la satiété qui interviennent ne peuvent pas être justement appréciées uniquement par les quelques remarques que M. SPITZ a faites sur l'ennui, point qui me paraît important et quelque peu détaillé dans ce travail.

Mme MORGENSTERN. — Je voudrais attirer l'attention sur le côté physiologique de la répétition et du rythme. Je pense qu'il y a une corrélation dans l'action du groupe musculaire et du rythme qui provoque du plaisir. Quand le rameur rame, nous entendons très souvent qu'il chante en même temps et je pense qu'il y a dans cette corrélation la répétition d'un rythme et une chose psychique qui s'additionnent. D'autre part, vous entendrez souvent des gens chanter dans l'obscurité pour chasser une peur. Quelle est l'action psychique dans ces cas-là ? Est-ce que c'est la répétition, est-ce physiologique, pourquoi justement peut-on chasser une peur de cette façon-là ? Est-ce que l'enfant ne veut pas chasser une peur par la répétition ? FREUD montre très bien que l'enfant dans l'obscurité appelle une tante qui se trouve dans l'autre pièce et lui dit : « Parle-moi, tante, je n'aurai pas peur ». Il lui suffit d'entendre une voix.

Il y a une certaine corrélation qui joue un grand rôle ; le

plaisir du rythme, de la contraction et de la détente est, peut-être, purement sexuel, érotique. Je crois que le plaisir que l'enfant prend à jouer, à répéter son jeu avec son petit ours, est d'un tout autre domaine. Ses petits animaux sont, pour l'enfant, son double et tout ce qui arrive à ce double lui arrive à lui-même ; c'est pourquoi l'enfant est tellement malheureux si la tête de sa poupée est cassée. Je ne sais pas si c'est la répétition ou autre chose qui fait que l'enfant ne se lasse pas de certains jeux. Toute l'éducation physique, rythmique que nous lui donnons se fonde sur une double tendance : d'un côté lui donner des plaisirs, et de l'autre fixer une corrélation qui peut être plus tard très utile pour son attention et pour sa concentration.

M. SCHIFF. — Si la discussion touche à tant de choses et se poursuit si confuse, c'est à cause du mot. Le mot en lui-même est imprécis et il faut distinguer deux choses dans la répétition : l'écho ou itération, la répétition stéréotypée, identique à elle-même, d'un mot, d'une phrase ou d'un état d'esprit, qui me semble avoir un caractère plus neurologique que d'autres phénomènes auxquels on a fait allusion. Il y a une autre répétition, la reviviscence, qui élargirait le problème encore plus que M. SPITZ ne l'a fait. Je me souvenais du remarquable article sur Kierkegaard de Mme LOWTZKY qui dit que tout dans la vie n'est que répétition ; c'est une répétition d'un ordre particulier, tout à fait psychologique, c'est la répétition-reviviscence. Toute la philosophie de Kierkegaard est fondée sur l'idée de répétition qui n'est, chez lui, que la traduction de l'angoisse inconnue de lui-même. Un certain nombre de répétitions sont des répétitions de reviviscence et non par itération, d'autres, au contraire, ont un caractère beaucoup plus physiologique.

M. ODIER. — Vous attribuez l'ennui, son état subjectif, au fait que nous devons répéter certaines choses ; ce serait un mécanisme de défense contre l'automatisme. Est-ce qu'il n'y a pas une autre forme d'ennui, attachée plutôt à la notion de temps qui dure, et qui est exprimée en allemand par le terme « langweilen ». On voit des personnes inoccupées qui, pour passer le temps, se mettent à accomplir des actes répétés, espèce d'automatismes, comme pour se distraire et chasser cette sensation de temps qui dure trop longtemps parce qu'il ne se passe rien.

Mme Marie BONAPARTE. — Deux mots, en dehors du problème

central, à propos des deux types névrotiques et obsessionnels. Vous dites que le type obsessionnel avec un surmoi très fort va s'opposer, par exemple, au don lyrique. Eh bien, moi, je connais deux cas cependant du contraire : le cas de Zola ; on ne peut pas nier son imagination et pourtant il était rempli de cérémoniaux obsessionnels, et un cas personnel que j'ai connu, celui de Mme de Noailles, qui avait toutes sortes d'idées obsessionnelles qui l'ont podigieusement tourmentée, à côté de beaucoup de phénomènes d'hystérie. On doit toujours se méfier de la typologie ; dans beaucoup de cas les types sont intriqués, ils sont en nombre infini.

M. Spitz. — Je tiens à remercier mes nombreux interlocuteurs. Ils m'ont suggéré nombre d'idées et m'ont appris beaucoup de choses que j'aurai peut-être à ajouter lorsque je publierai cet article, choses sur lesquelles je devrai réfléchir en me demandant si la théorie que je m'étais faite tombe devant les objections. Si vous voulez m'accorder le temps nécessaire je suis prêt à répondre à vos objections.

Je dirai d'abord à M. Laforgue qu'en effet la danse, le jeu rythmique chez l'adulte est une répétition permise ; c'est ce que j'ai appelé les tendances pré-génitales sublimées. Il existe une série de tendances pré-génitales qui ont été sublimées et de ce fait sont permises et donnent du plaisir. Il faudrait entrer dans les détails pour expliquer ce que la danse représente.

A M. Odier, je dirai que sa conception du rythme psychologique, qui, application du principe de plaisir à la répétition, est exactement la conception que je me fais moi-même du phénomène. Je crois qu'il existe pour première cause un rythme physiologique, comme Mme Morgenstern l'a souligné, et que, derrière ce rythme physiologique, il existe un rythme plus profond, cosmique, universel ; mais ce sont des spéculations tellement vagues que je ne les ai pas émises.

M. Loewenstein m'a dit que toute répétition n'était pas rythmique, mais je voudrais observer ceci : je me suis mal exprimé s'il a pu comprendre que j'entendais le rythme et la répétition comme équivalents. Le rythme est une forme de répétition, donc le rythme est le terme sous-ordonné et la répétition est le terme subordonné : tout rythme est répétition, mais toute répétition n'est pas rythme. Quant à l'acte qui échoue chez l'obsédé, il s'agit ici de contenu, évidemment ; que veut dire échouer ? Je voudrais

donner l'exemple d'un obsédé particulièrement caractéristique, celui d'un de mes malades qui, lorsqu'il avait dix ans, souffrait de l'obsession suivante : quand il était à l'école et qu'il lui fallait donner un devoir à son professeur, il devait disposer le papier buvard dans son cahier et n'arrivait pas à le mettre d'une façon suffisamment droite, comme il s'exprimait ; il faisait cela tremblant de peur, tandis que le professeur était à côté de lui et s'impatientait ; lorsqu'il était arrivé à l'acmé de sa peur, il était arrivé aussi à son orgasme, il avait une éjaculation. Vous voyez de la manière la plus claire la répétition.

M. LOEWENSTEIN. — C'est l'angoisse peut-être.

M. SPITZ. — C'est la répétition dans laquelle se manifeste l'origine sexuelle de l'acte ; elle se manifeste aussi dans le contenu, car le buvard est un contenu. Ce que je prétends, c'est que la chose a deux côtés, dont l'un est le côté itératif, comme l'a marqué M. SCHIFF.

Parlons maintenant de la crainte de l'inconnu chez l'enfant qui mange tout, pour en revenir à ce que dit M. LOEWENSTEIN. Ici, nous devrions entrer dans la psychologie de l'enfance, qui est assez compliquée. A l'époque où l'enfant mange tout, il a très peu de connaissances véritables sur les objets. Il existe à ce sujet une théorie assez intéressante, c'est celle qu'a émise Charlotte BÜLLER qui dit que, chez l'enfant, la connaissance se développe par la fonction vers le contenu ; c'est dire que d'abord l'enfant prend connaissance du fonctionnement d'une chose, de l'action, et seulement ensuite du contenu. Lorsqu'il mange tout, il a seulement pris connaissance de l'acte de manger et non de ce qu'il mange et c'est là que se trouve la différence ; il n'a pas encore de connaissance ni de possibilité de la créer. Il est évidemment très difficile de réunir dans une conférence relativement brève un problème aussi compliqué que celui des peurs différentes des enfants. Pourquoi ont-ils peur de certaines choses et pas d'autres ? Je crois que M. LOEWENSTEIN a raison quand il dit qu'ils n'ont pas peur des gens qu'ils connaissent. Comme j'ai essayé de le démontrer dans une de mes conférences, ce sont des problèmes intimement reliés à la perception et à la capacité de percevoir ; l'enfant n'a pas peur des choses qu'il n'arrive pas à percevoir en tant qu'objets ; il a peur quand les choses connues se transforment en choses inconnues. Il y a des éléments extrêmement ténus qu'il

faudrait développer ; j'ai condensé ici le contenu de deux ou trois conférences d'une heure et demie chacune pour développer cette théorie difficile.

A M. PARCHEMINEY, je répondrai que le côté économique de la suppression de la répétition est une chose sur laquelle je suis complètement d'accord avec lui. C'est en effet au moment où il liquide le complexe d'œdipe que l'enfant donne son attention au principe de réalité. Ce qui caractérise l'adulte, c'est que son surmoi demande de lui qu'il considère les choses d'une façon réaliste, car c'est la réalité qu'on demande de lui et non le rêve.

M. SCHIFF me dit que le comique n'engendre pas l'ennui s'il est répété ; c'est, en effet, une contribution qui m'intéresse beaucoup et à laquelle je n'avais pas songé. Je pourrais lui répondre que le comique du genre de celui de Molière est déjà, en littérature, un exemple de sublimation dans laquelle se présente la répétition. Il y a plus ici, il y a une tendance agressive violente qui est satisfaite par la répétition. J'ai l'impression que la répétition qui, en fait, est prohibée, est mise ici au service d'une tendance en elle-même aussi prohibée, mais permise par le but sublimé au service duquel est mis le comique.

Pour ce qui est des centres neurologiques qui inhibent la répétition, nous sommes dans deux camps tout à fait différents, car sur ce point j'incline vers l'opinion de GOLDSTEIN et de son école. Dans l'école de GOLDSTEIN les centres ne sont guère pris en considération : on accepte la totalité du psychisme, et si vous me dites que l'encéphalite léthargique, la palilagie qui se manifeste là est beaucoup plus importante, je vous concède que c'est parfaitement vrai ; mais la théorie de GOLDSTEIN dit que lorsque vous détruisez une partie du cerveau, ce n'est pas parce que la localisation est détruite que la fonction disparaît, mais que c'est, au contraire, la transformation dans la totalité de l'activité cérébrale qui abaisse le niveau cérébral suffisamment pour inhiber cette fonction. Si nous prenons la question de la répétition de ce point de vue, il est complètement indifférent que l'abaissement se produise par une régression ou par une lésion cérébrale d'une dimension suffisante pour que la censure s'en trouve inhibée.

Je reviendrai à la question de M. de SAUSSURE sur l'acte sexuel dans un instant. Pour l'apprentissage du langage, c'est une acquisition de maîtrise ; je devrai réfléchir à la question. Pour l'adulte, on pourrait parler d'un retour à une époque infantile

où l'on se servait de mécanismes infantiles pour apprendre le langage, car l'enfant apprend d'une manière tout à fait différente de celle de l'adulte et nous ne pouvons qu'envier sa facilité.

Pour le rôle que joue la satiété, je dirai à M. LAFORGUE que je n'ai pas tout à fait compris ce qu'il voulait dire.

Je répondrai à Mme MORGENSTERN au sujet des corrélations des groupes musculaires que celles-ci donnent du plaisir, et c'est là qu'il faut chercher une des sources de la répétition. Je n'ai même pas fait allusion à la plus grande partie des répétitions existantes, comme la répétition mnémotechnique par exemple, qui m'entraînerait trop loin. Je l'ai simplement prise pour titre.

Je dirai à M. SCHIFF, au sujet de la répétition-itération, que c'est de celle-ci, qui se rapproche de la répétition neurologique, que je parle. La répétition-reviviscence se rapproche beaucoup beaucoup trop de l'automatisme de la répétition. Comme je l'ai dit dans l'introduction, je ne voulais pas aborder ce sujet trop vaste.

Je dirai encore à M. ODIER que l'ennui latent, l'ennui qui dure, est en effet un sujet que j'ai délaissé dans mon travail. FENICHEL a écrit sur les raisons de l'ennui un article très remarquable où certaines remarques me paraissent rejoindre mes propres observations. L'ennui dont je parle, et dont il parle aussi, est celui qui serait causé par la tension de pulsions inconscientes. Cette tension provoquerait un état d'insatisfaction, de déplaisir, qui est l'état d'ennui et qui, dans les cas extrêmes, peut dégénérer en masturbation. J'ai discuté de cette question avec FENICHEL. Il partage mon opinion que même la masturbation est bonne pour éviter la séduction de la pulsion, plus sévèrement prohibée encore que la masturbation.

Je suis d'accord avec Mme Marie BONAPARTE sur la question des deux types. Evidemment ce sont des types qui ont été séparés d'une façon tout à fait artificielle ; nous ne connaissons pas de névrose qui soit purement hystérique, mais nous connaissons une névrose obsessionnelle pure. Il y a des personnes qui ne sont pas des névrosés, mais qui sont des artistes ; nous trouvons des types qui penchent d'un côté et de l'autre et il serait intéressant d'examiner comment l'intrication des deux types rendrait possible telle ou telle forme de production.

Et maintenant, je reviens à la question de l'activité sexuelle. Ici, je dois recourir à mon texte, que je vous ai épargné aupara-

vant. L'activité sexuelle est une activité à part ; on pourrait parler des conditions extérieures dans lesquelles on cherche la sexualité. C'est un des actes qui varient le plus difficilement pour des personnes saines. Vous connaissez la répugnance qu'éprouvent la plupart des gens à faire l'acte sexuel avec des personnes de couleur différente de la leur ; chez ceux qui le recherchent, vous pouvez trouver un complexe sexuel. Le changement des conditions sexuelles peut provoquer une inhibition ; pourquoi en est-il ainsi ? On se le demande. Il y a peu d'actes dans lesquels l'être soit à ce point sans défense ; tous les animaux pendant l'acte sexuel sont beaucoup plus faciles à surprendre que pendant leur sommeil. Certains animaux ne peuvent être atteints à la chasse que pendant le rut ; ainsi du coq de bruyère, de certains poissons, etc... On a l'impression que l'acte sexuel crée des conditions spéciales. FERENCZI parle de régression ; on pourrait se demander s'il ne représente pas une régression biologique sur un des niveaux phylogénétiquement plus primitifs de la structure de la personnalité de l'adulte. Nous trouvons dans la psychologie individuelle les raisons pour lesquelles l'acte sexuel diffère tellement des actes directement continués à partir de la période de latence, qui se développent en continuation directe des activités de la latence, tandis que l'acte sexuel dans la latence a disparu.

BIBLIOGRAPHIE

René LAFORGUE : *Relativité de la Réalité*. Paris, Denoël, 1937, 96 pages.

L'ouvrage commence par un exposé très clair de la théorie freudienne de l'angoisse. A ce propos, résumant la conception psychodynamique de l'analyse, Laforgue nous explique pourquoi il renonce aux termes de moi et de moi-même qu'il remplace par ceux de je et sur-je.

Dans l'expression « Je me juge », il est évident que le je et non le me correspond à ce que Freud a désigné par Ich. Le moi doit être réservé à l'ensemble de la personnalité.

Cette remarque ne nous a pas entièrement convaincu. Si nous prenons une expression comme « moi je garde mon opinion », le moi, dans ce cas, est actif et non réfléchi. Il se traduit en allemand par *Ich* et non par *mich*. Le *Je* évoque surtout la personnalité consciente, le moi indique mieux la participation d'une part de l'inconscient, il représente quand même quelque chose d'organisé, contrairement au *ça* qui n'est qu'un élan pulsionnel. Si à l'expression « Je garde mon opinion », j'ajoute : *moi*, ce renforcement du je n'indique nullement l'addition de l'élément pulsionnel, il indique simplement que la totalité de mon moi organisé entre en jeu dans cette affirmation. Si j'insiste sur ce point, c'est que je crois qu'il y a un très grand avantage à garder une unité d'expression entre analystes pour ne pas compliquer indéfiniment et inutilement notre vocabulaire.

Je serais, pour ma part, très heureux que Laforgue acceptât de revenir en arrière sur ce point. Le moi sujet est employé dans la langue française depuis Montaigne (Rabelais, par contre, dit encore : je qui vous parle) et ces quatre siècles d'usage me paraissent suffisants pour que nous puissions l'accepter au milieu de tant de néologismes que nous avons été contraints d'accepter.

Néanmoins, dans le cours de ce compte-rendu nous emploierons les termes de *je* et sur-je.

Laforgue distingue avec Freud quatre sources de dangers et, partant, d'angoisses.

1°. La source de danger réel qu'est le monde extérieur (Realangst des Allemands).

2°. La source de danger représentée par les exigences impératives des pulsions.

3°. La source de danger provenant de la sévérité du sur-je parental (Gewissensangst).

4°. La source de danger provenant du sur-je archaïque et héréditaire.

L'aspect clinique d'une névrose est déterminée par le mode de réaction à l'angoisse. En voici quelques exemples :

1. Le sujet projette son angoisse dans une cause extérieure et devient un phobique.
2. Dans l'obsession, le malade combat son angoisse par un cérémonial compliqué.
3. Dans certaines névroses de caractère, on voit ce que Laforgue appelle la fuite en avant, c'est-à-dire que l'individu fonce sur le danger sans avoir la force de l'écarter vraiment.

Etudiant ensuite l'action du sur-je, Laforgue distingue deux degrés : 1° Celui où le je est effrayé par l'instance supérieure. Il est alors inhibé, mais parvient à accomplir les actes essentiels de la vie. 2° Celui où le sur-je ne se contente pas de menacer le moi, mais où il le punit en l'obligeant à renoncer à certaines pulsions du ça ou en le contraignant à l'échec. Le moi peut aussi être à ce point écrasé par le sur-je et le ça qui se battent entre eux, qu'il est poussé à régresser jusqu'à un état schizophrénique.

Le je ne se défend pas seulement par la création de symptômes, mais aussi par la formation de traits de caractère réactionnels. « Le trait de caractère se distingue du symptôme en ce qu'il n'est pas ressenti comme un mal ou quelque chose d'étranger au sujet. Celui-ci peut s'en servir pour son activité sociale et sublimer ainsi les tendances qui ont donné lieu à la constitution du trait de caractère.. Comme autres moyens de défense du je, Laforgue rappelle la scotomisation, le refoulement, les rationalisations ou autojustifications.

Partant de ces faits, l'auteur nous propose la classification suivante des maladies mentales :

I. — Névroses dont les troubles ne semblent pas affecter la raison de l'individu.

II. — Les Psychoses où le sujet déraisonne d'une façon sensible sur un nombre plus ou moins considérable de points, méconnaît la réalité et subit l'influence de son délire.

Les névroses peuvent être divisées à leur tour en trois groupes : 1° Celles à prédominance de troubles subjectifs. 2° Les névroses d'échec où les troubles sont surtout d'ordre social. 3° Celles où le trouble est représenté par une maladie organique mise au service de la lutte contre l'angoisse.

Le second chapitre s'occupe des conflits du développement affectif de l'homme. Nous avons vu que l'angoisse était un état émotif, produit non par un danger réel et extérieur, mais par des conflits intérieurs. L'individu cherche à échapper à cette angoisse par tous les moyens. Voyons maintenant quels sont les états émo-

tifs qui déterminent cet état affectif. Ce sont tous les conflits de notre petite enfance, conflits qui sont trop connus des lecteurs de cette publication pour que nous les passions en revue.

Le troisième chapitre est consacré aux réflexions sur la relativité de la réalité et sur la genèse du besoin de causalité. Notre je a une activité de synthèse, c'est lui qui élabore le sentiment de conscience. Laforgue distingue un je collectif, dépendant avant tout de la société et de l'entourage et un je personnel.

Pour mieux étudier cette fonction synthétique, l'auteur examine ce qui se passe chez les schizophrènes : « Le trouble dans ce cas affecte la synthèse du je, qui se fait mal. Le sujet n'arrive pas à se situer normalement dans l'espace et dans le temps. Il ne s'adapte plus aux nécessités de la vie. Sa conscience paraît dissociée. Elle est le porte-parole des pulsions les plus contradictoires entre lesquelles l'individu est ballotté sans arriver à les intégrer dans sa personnalité consciente ».

Après avoir rappelé l'histoire d'une malade schizophrène qui s'interdisait toute sensation et qui pour être sûre de n'en point éveiller s'interdisait à peu près de penser, Laforgue en arrive à l'exposé d'un des points capitaux de sa thèse : « La joie de connaître et de découvrir, écrit-il, serait donc apparentée à la joie d'engendrer ou de concevoir, de même que la joie de manger, la jouissance sexuelle n'étant en somme qu'une forme particulière de la jouissance qui accompagne tous les contacts agréables par opposition à la haine, autre manifestation de notre sensibilité qui détermine, elle, la fuite ou la répulsion devant les contacts désagréables. Par ces « rapports réalisés » avec la libido, le je créerait un produit issu de lui-même et des éléments avec lesquels il est entré en contact, produit qu'il assimile, dont il se pénètre pour réaliser tout ce travail de synthèse qu'est la conception du monde et de la réalité, la conception de soi-même et de la conscience qu'on en a. Celle-ci n'est donc après tout que la somme des souvenirs et des aventures agréables ou désagréables du je en contact avec la réalité, aventures qui se situent dans la conscience par la qualité des sensations qu'elles nous ont laissées et qui sont reliées entre elles par des associations d'idées ou de sensations qu'elles ont laissées en nous. Tout se passe comme si cette conception, par laquelle s'édifie le je et partant la conscience, se faisait à l'image des conceptions sexuelles et d'après les mêmes principes affectifs. Cette conception ou cette synthèse, pour revenir à notre expression habituelle, serait donc fonction du degré, de la quantité et de la qualité de libido dont disposerait le je pour son travail. Elle s'effondrerait si le je ne disposait plus d'une qualité et d'une quantité de libido suffisantes pour la réaliser. Et cela se traduirait par la perte, par l'effondrement de la réalité et de l'univers, ainsi que nous le voyons chez certains schizophrènes ».

Laforgue distingue des étapes analogues à celle de la libido dans la formation du je, soit les stades oral, anal et génital. Ce n'est qu'au stade génital et au travers des conflits de l'Oedipe que le moi s'affirme réellement, c'est là qu'il acquiert le besoin de causalité, de filiation, de logique. Ce besoin implique la faculté de s'intéresser aux choses pour elles-mêmes et non par rapport à soi. « Il implique un intérêt d'ordre sexuel avec des curiosités et des appétences sexuelles acceptées par le je, appétences dont ce dernier sait faire les frais et assumer la responsabilité. Or on sait que ce n'est qu'après un développement relativement long que le je arrive à faire face à l'angoisse et à la culpabilité que détermine l'acceptation de ces appétences ».

Cette première tentative d'objectivité conduit l'enfant à découvrir la hiérarchie des choses. Ce besoin de savoir le comment et le pourquoi des choses est, selon la psychanalyse, en rapport avec la découverte du père et de son rôle auprès de la mère. Ainsi naîtrait le besoin de causalité qui pousse le je à découvrir les propriétés des choses et leur individualité. « La logique, comme la réalité, s'imposeront donc à l'individu avec la même puissance et les mêmes caractères affectifs que le père ».

Essayant un rapprochement entre ce qui se passe chez l'individu et ce qui se passe dans l'humanité, Laforgue écrit : « Pendant toute la période où le je prends le contrepied des pulsions génitales, nous restons donc, quant au développement de la sexualité, dans l'homosexualité. Ceci correspond, je crois, en ce qui concerne la conception de la réalité, au stade religieux polythéiste. Et il semble problable que c'est dans la mesure où le je arrive à faire la synthèse des différentes pulsions orales, anales et génitales qui conditionnent son développement, que ce travail conduit de la conception polythéiste à la conception monothéiste. A la croyance au Dieu unique correspondrait donc la synthèse de notre personnalité ».

Entre la pensée magique et la pensée scientifique, Laforgue décrit une pensée religieuse qui est un compromis pour se défendre contre la réalité. C'est un stade où l'Oedipe est encore partiellement négatif et qui comporte une large part d'homosexualité. A ce stade le respect du père et de la divinité prime le respect de la réalité.

Au stade suivant le je s'affranchit de l'influence du père, dans la pensée collective, nous voyons persister longtemps encore la pensée du Dieu père, puis cette notion fait place à une relativité dans tous les domaines. « La conception de la réalité, ainsi que nous l'entendons, est donc, dans une forte mesure, fonction du développement de la libido du je, aussi bien individuel que collectif ». Et Laforgue de conclure : « comme tous ces stades, de même que leurs états intermédiaires, ont leur vérité propre,

et que la vérité de la conception animiste du monde a le même caractère d'évidence pour l'individu à ce stade de développement du je que possède, à nos yeux, notre vérité à nous, il en résulte que la notion de vérité et d'évidence sont éminemment subjectives, et ceci même dans le cadre d'un travail scientifique ». Cette conclusion, qui fut celle de bien des philosophes, n'apporte rien de neuf ; toute l'originalité est dans le processus de sa démonstration : la croyance même scientifique n'est qu'une défense contre l'angoisse.

Le dernier chapitre est intitulé : Réflexions sur l'intellect. L'auteur y expose à quel point notre conception du monde en général et des choses en particulier reste subjective. Ceci surtout parce que notre comportement génital dans le domaine intellectuel reste un idéal rarement atteint. Les composantes anales subsistent et continuent de nous influencer, même quand nous avons atteint sur certains points l'attitude strictement génitale.

Par type d'intellect à prédominance anale, Laforgue entend des individus qui s'attachent aux formes extérieures plutôt qu'aux relations entre les différents phénomènes ; ils aboutissent surtout à la construction de théories plutôt qu'à l'éclaircissement des faits. Ces personnes cherchent à s'imposer par une toute puissance qui n'admet aucun doute ni aucune discussion, s'accrochent à des idées arrêtées et fixes, à des programmes préconçus aussi bien dans le domaine de la science que dans celui de la morale et de la politique. Ils sont austères, sectaires et ascètes, tendent à sacrifier le corps à l'esprit, la vie aux idées et aux théories. Ils sont dissimulés, ont tendance à plaider le faux pour le vrai, ils sont hypocrites et fuient les responsabilités. Ils se justifient éternellement et rejettent leurs fautes sur les autres.

Le type génital, au contraire, s'attache aux relations des choses entre elles. Renonçant à agir par autorité, il avance sans idées préconçues dans l'éclaircissement des faits.

Il existe de nombreux types entre ces deux formes extrêmes, Laforgue essaie de nous les décrire, mais nous ne pouvons résumer ici toutes ces subtilités.

En matière de conclusion, Laforgue nous donne quelques réflexions sur la notion du libre arbitre, de la liberté et de la mort.

Pour montrer que la notion de libre arbitre est avant tout un mécanisme de défense, Laforgue nous rappelle que cette croyance est d'autant plus vive que nous nous rapprochons davantage du monde animiste. Pour l'individu à ce stade de développement, le libre arbitre consisterait non seulement à décider de ses actes, mais à exercer par ses actes une puissance magique, qui agit d'une façon occulte et à distance. Au contraire, plus l'individu approche de la mentalité scientifique, plus le sentiment de son libre arbitre diminue. Cette liberté que les malades défendent tant n'est sou-

vent pour eux que le droit qu'ils réclament de pouvoir se soustraire à un conflit psychique pour fuir dans la névrose. Ils la réclament pour se dissimuler une angoisse, mais leur volonté de la défendre les conduit à s'asservir par ailleurs, et ceci nous montre combien relative aussi est notre notion de liberté. La mort aussi, d'abord niée pour sauvegarder la notion d'immortalité, prend un sens réel dans la mesure où l'être se familiarise avec la notion de sa fin et de ses limites.

Nous avons tenté de résumer les idées générales de cet ouvrage ; ajoutons qu'il est plein d'aperçus originaux que nous n'avons pas tous pu relever ici. Beaucoup de choses sont à retenir et mériteraient d'être reprises en détail. Nous ne voulons pas, ici, discuter chacune de ces idées, contentons-nous de dire que l'intelligence nous paraît un phénomène plus complexe que celui décrit par Laforgue. Il nous a exposé, d'une façon où s'affirme souvent son génie créateur, les facteurs pulsionnels de l'intelligence, mais nous croyons que ce n'est là qu'un des aspects de ce très vaste problème. Notre reconnaissance lui reste cependant entière, car c'est certainement l'aspect le plus important et cependant le plus négligé jusqu'ici. Laforgue nous apporte donc un canevas nouveau sur lequel tout le problème de l'intelligence peut et doit être retravaillé.

Certes pour exposer un sujet d'une telle ampleur, l'essai dont nous parlons a quelque chose de trop hâtif et il méconnaît par trop la pensée de ses prédécesseurs, mais le critique aurait tort de s'attarder à ces déficits, car à côté de ces lacunes, il y a des germes féconds que d'autres doivent conduire jusqu'à leur maturité.

R. DE SAUSSURE.

Georges BERGUER : *Un Mystique Protestant*. Genève, Naville, 1937, 145 pages.

Exposé du cas et des écrits d'un mystique contemporain. M. Berguer, qui n'a qu'une connaissance théorique de la psychanalyse et qui ne semble pas avoir suivi les derniers développements de l'école de Vienne, relève simplement la forte fixation du sujet à sa mère, ses tendances homosexuelles sublimées, son agressivité sublimée.

On regrette qu'il n'y ait aucune considération sur le développement du sur-moi de cet homme qui a perdu son père à deux ans, qui n'avait pas de frère, mais seulement une sœur. Néanmoins M. Berguer nous a fourni un matériel intéressant, quoique trop incomplet pour permettre de vraiment reconstruire la structure inconsciente du cas.

R. DE SAUSSURE.

The Psychoanalytic Quarterly

THE QUARTERLY is devoted to original contributions in the field of theoretical, clinical and applied psychoanalysis, and is published four times a year.

The Editorial Board of the QUARTERLY consists of the Editors : Drs. Bertram D. Lewin, Gregory Zilboorg, Henry Alden Bunker, Raymond Gosselin, Lawrence S. Kubie, Monroe A. Meyer, and Carl Binger.

Editorial communications should be sent to Dr. Raymond Gosselin, 57 West, 57 St. Room 1404, New York City.

Foreign subscription price is Dol. 6.50 ; A limited number of back copies are available ; volumes in original binding, Dol. 7.50. Address business correspondence to .

THE PSYCHOANALYTIC QUARTERLY, INC.
372-374 Broadway, Albany, New York

Vol. VI **OCTOBER 1937** **N° 4**

IN MEMORIAM : William A. White.
LAWRENCE S. KUBIE : The fantasy of dirt.
T. V. KOVSHAROVA : An attempt at an experimental investigation of psychoanalytic therapy
KARL ABRAHAM : Giovanni Segantini. A psychoanalytic essay.
MILTON H. ERICKSON : The experimental demonstration of unconscious mentation by automatic writing.
WILLIAM G. BARRET : A childhood anxiety.
BOOK REVIEWS.
CURRENT PSYCHOANALYTIC LITERATURE.
NOTES.
INDEX

Editeurs : FÉLIX ALCAN, Paris - NICOLA ZANICHELLI, Bologna
AKADEMISCHE VERLAGSGESELLSCHAFT, m. b. H. Leipzig - DAVID NUTT, London
G. E. STERCHERT & Co., New York - RUIZ HERMANOS, Madrid - F. MACHADO & Cia, Porto
THE MARUZEN COMPANY, Tokyo.

1938 **32e Année** REVUE INTERNATIONALE DE SYNTHÈSE SCIENTIFIQUE

" SCIENTIA "

Paraissant mensuellement (en fascicules de 100 à 120 pages chacun)
Directeurs : **F. BOTTAZZI - G. BRUNI - F. ENRIQUES**
Secrétaire Général : **Paolo Bonetti**

EST L'UNIQUE REVUE à collaboration internationale.
EST L'UNIQUE REVUE à diffusion vraiment mondiale.
EST L'UNIQUE REVUE de synthèse et d'unification du savoir, traitant les questions fondamentales de toutes les sciences ; mathématique-, astronomie, géologie, physique, chimie, biologie, psychologie, ethnologie, linguistique ; d'histoire des sciences et de philosophie de la science.
EST L'UNIQUE REVUE qui, par des enquêtes conduites auprès des savants et écrivains les plus éminents de tous les pays *(Sur les principes philosophiques des diverses sciences ; Sur les questions astronomiques et physiques les plus fondamentales à l'ordre du jour ; Sur la contribution que les divers pays ont apportée au développement des diverses branches du savoir ; Sur les questions de biologie les plus importantes,* etc., etc.*)* étudie tous les plus grands problèmes qui agitent tous les milieux studieux et intellectuels du monde entier et constitue en même temps le premier exemple d'organisation internationale du mouvement philosophique et scientifique.
EST L'UNIQUE REVUE qui puisse se vanter de compter parmi ses collaborateurs les savants les plus illustres du monde entier.
Les articles sont publiés dans la langue de leur auteur, et **à chaque fascicule est joint un Supplément contenant la traduction française de tous les articles non français. La Revue est ainsi entièrement accessible même à qui ne connaît que le français.** *(Demandez un fascicule d'essai gratuit* au Secrétaire Général de « Scientia », Milan, *en envoyant trois francs en timbres-poste de votre Pays - à pur titre de remboursement des frais de poste et d'envoi*

ABONNEMENT : Fr. **200**
Il est accordé de fortes réductions à ceux qui s'abonnent pour plus d'une année
Adresser les demandes et renseignements directement à « SCIENTIA » Via A. De Togni, 12 - Milano 116 (Italie)

LES PRESSES MODERNES
96, Galerie Beaujolais - Palais-Royal
PARIS